René Girard

COISAS OCULTAS DESDE A FUNDAÇÃO DO MUNDO

A revelação destruidora do mecanismo vitimário

"κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς"
(Mateus, 13,35)

Pesquisas

JEAN-MICHEL OUGHOURLIAN

e

GUY LEFORT

Tradução

MARTHA GAMBINI

PAZ E TERRA

SUMÁRIO

LIVRO I: ANTROPOLOGIA FUNDAMENTAL

LIVRO II: A ESCRITURA JUDAICO-CRISTÃ

APRESENTAÇÃO

Assim como os mitos fundadores contam a gênese das religiões arcaicas, os Evangelhos contam a gênese do cristianismo. Nos dois casos, tudo começa por uma crise violenta que lança a comunidade à busca de um "culpado".

Por trás dos mitos, a crise inicial é real, mas não temos nenhuma prova escrita de sua realidade. No caso dos Evangelhos, ao contrário, o saber histórico confirma essa realidade. A crise pode ser descrita como o estrangulamento progressivo da pequena teocracia judaica pelo ocupante romano.

Para afrouxar esse nó, as autoridades do Templo imaginaram um dia a partilha com o procurador romano, Pilatos, de uma vítima cuja morte deveria acalmar um pouco a todos sem incomodar realmente ninguém. É o papel do bode expiatório, como definido por Caifás, falando de Jesus, na famosa frase do Evangelho de João: "É melhor que um só homem morra e não que todo o povo pereça."

A crucificação é uma versão modernizada e estatizada do linchamento arcaico, uma etapa para a pena capital dos Estados modernos. Ela garante ao poder imperial seu monopólio sobre a violência sem eliminar toda participação popular. Reunida em torno da cruz, a multidão encoraja os carrascos com a voz e os gestos.

O efeito catártico permanece essencial e é ele, evidentemente, que tanto Roma quanto Jerusalém visam. Após a morte de Jesus, para grande alívio de Pilatos, todos voltam pacificamente para casa.

As semelhanças entre a Paixão e os mitos arcaicos são ainda mais flagrantes pelo fato de se estenderem, ao que parece, ao efeito religioso final: tanto no cristianismo quanto nos mitos, é um bode expiatório que é divinizado.

Baseando-se em todas essas semelhanças, já no segundo século de nossa era, o romano Celso via nos Evangelhos um mito como os outros. O an-

ticristianismo moderno retoma o raciocínio de Celso, em geral sem mudá-lo em nada.

Um bom exemplo de continuidade na confusão assimiladora dos mitos e dos Evangelhos é dado pelo filósofo inglês Whitehead.[1] Sem ser sistematicamente anticristão, ele sugere que os Evangelhos e os mitos assemelham-se demais para, no final das contas, não serem análogos: "Entre o cristianismo e os grosseiros caprichos das velhas religiões tribais, ele escreve, falta uma separação nítida".

Há sem dúvida uma semelhança real entre os Evangelhos e os mitos. E, é claro, os contendores do cristianismo fazem de tudo para ressaltá-la. Muitos cristãos deduzem daí, mimeticamente, que devam fazer tudo, de seu lado, para negar essa mesma semelhança. Qualquer semelhança entre os mitos e os Evangelhos aparece como desastrosa para a "autenticidade" desses últimos.

Essa atitude é absurda. Longe de servir aos Evangelhos, as mentiras piedosas acabam prejudicando-os. Não é escamoteando seu conteúdo mítico que sua superioridade será demonstrada, mas concedendo-lhe o lugar exato que lhe cabe.

Indubitavelmente, o que é mítico nos Evangelhos é seu conteúdo dramático, é a perseguição unânime de que Jesus foi alvo.

O processo que se desenrola nos Evangelhos é o mesmo que nos mitos, mas os autores não o interpretam da mesma maneira. Nos mitos, a vítima parece justamente condenada e castigada. Nos mitos, são as massas que falam, as massas que massacram seus bodes expiatórios por acreditarem, sem nenhuma sombra de dúvida, em sua culpabilidade.

Os Evangelhos, ao contrário, identificam e denunciam a ilusão dos perseguidores. Portanto, nada mais evidente do que a diferença entre eles e a mitologia. Os mitos não suspeitam do caráter enganoso do fenômeno que relatam. Os Evangelhos, ao contrário, apreendem esse erro. São eles que revelam a existência dos fenômenos de bode expiatório.

Os mitos remetem-se cegamente aos linchadores, com os quais, frequentemente, se confundem. Não têm nenhuma intenção de mentir. Apenas refletem passivamente o mimetismo unânime da multidão. Partilham sim-

---

1. "Christianity lacks a clear-cut separation from the crude fancies of old tribal religions."

plesmente a confiança dos linchadores de que seu linchamento possui um bom fundamento.

É essa mentira, inerente ao religioso arcaico, que os mitos retransmitem, sem jamais duvidar de sua verdade. Longe de carecer de nitidez, como sugere Whitehead, a distinção entre os Evangelhos e os mitos é tão nítida e franca quanto possível.

A razão pela qual a mentira dos mitos ainda hoje não é identificada, apesar de sua evidência, é o caráter paradoxal dos fenômenos de bode expiatório. Os textos dominados por esse fenômeno são aqueles que não falam dele: são incapazes de identificar sua presença. Os textos que escapam à ilusão, ao contrário, são os únicos capazes de revelá-la. Não são jamais textos míticos. São sempre textos judaicos e cristãos.

O preconceito moderno contra os Evangelhos é tão forte que o fato de identificarem a verdade e denunciarem explicitamente o tipo de perseguição sobre o qual os mitos nada dizem é em geral usado contra eles. Vemos aí um indício de cumplicidade com o famoso ressentimento que Nietzsche via por toda parte, exceto ali onde ele triunfava o mais espetacularmente, na sua própria obra.

Nos Evangelhos, a massa comporta-se exatamente como nos mitos. Se ela é representada como hostil a Jesus, não é porque os Evangelhos sejam hostis aos judeus; é porque essa massa, como todas as massas do mundo, é cegamente hostil a seu bode expiatório.

Se os Evangelhos fossem mitos, em vez de condenar os linchadores, seria a vítima que eles condenariam. É o que fazem os mitos sem jamais perguntar se por acaso não estariam enganados.

Condenar a crucificação é realizar o mesmo prodígio de perspicácia que condenar os irmãos de José na Gênese, e não o próprio José, ou condenar a comunidade de Jó em vez do próprio Jó. É, finalmente, fazer justiça ao bode expiatório contra a coletividade que o condena com unanimidade. Entre todos os textos religiosos, apenas a Bíblia, e mais tarde os Evangelhos mostram-se capazes desse ceticismo.

Os Evangelhos não fazem nada a mais ou a menos do que antes deles fez o Antigo Testamento, mas eles o fazem no contexto do próprio judaísmo, a religião localmente dominante, e isso torna a coisa ainda mais excepcional. Após algumas defecções e hesitações, os discípulos de Jesus desligaram-se de

sua própria instituição religiosa em favor da do bode expiatório injustamente condenado.

A reabilitação dos bodes expiatórios, na Bíblia e nos Evangelhos, é a aventura mais extraordinária e fecunda de toda a humanidade, a mais indispensável à criação de uma sociedade verdadeiramente humana. É isso que denomino a *revelação destruidora do mecanismo de bode expiatório*, e ela ainda não completou seu percurso; ainda se encontra a caminho em nossa direção.

Para formular sua descoberta, é claro que os Evangelhos não dizem: "Jesus é um bode expiatório." Eles recorrem a outras expressões, a outra linguagem, puramente religiosa. João Batista chama Jesus de o *cordeiro de Deus*. Essa expressão é mais bela e mais verdadeira que bode expiatório. Ela relaciona o papel da vítima que consente ao próprio Deus, que ressuscitou essa vítima para sublinhar claramente o milagre de sua reabilitação.

Enquanto no religioso arcaico os deuses estão presentes cada vez que o mecanismo de bode expiatório salva uma comunidade de sua própria violência, fornecendo-lhe vítimas sobressalentes, na Bíblia, e em seguida no Novo Testamento, Deus está presente quando esse mesmo mecanismo é impedido de funcionar. A mentira do processo é então revelada.

Em vez de se desenrolar na sombra, em segredo, como nas religiões arcaicas, a perseguição quase unânime de Jesus é objeto do relato mais longo e detalhado do Novo Testamento, o mais moderno por sua feitura, aquele cujas quatro versões menos variam de um Evangelho aos outros.

Em torno da Paixão, abundam as fórmulas reveladoras. Apenas um exemplo: no Evangelho de João, Jesus aplica a si próprio uma frase muito pertinente do Salmo 35: "Eles me odiaram *sem razão*." Odiar sem razão é escolher uma vítima às cegas, sem compreender o que se está fazendo. É exatamente assim que os bodes expiatórios são escolhidos...

Uma alusão espantosa à revelação do assassinato fundador é a frase de Mateus que escolhi como título de meu terceiro livro: *Coisas ocultas desde a fundação do mundo*. É uma citação do Salmo 78:

> Minha boca pronunciará parábolas,
> Ela revelará coisas ocultas desde a fundação do mundo.

O que está oculto desde a fundação do mundo não é nada além da própria fundação. O sempre oculto era o assassinato fundador, o resultado do mecanismo vitimário, e é Jesus que torna tudo isso visível sofrendo essa violência muito visivelmente injusta em sua crucificação, expondo-a aos olhos de todos nos quatro relatos da Paixão, privando-a assim de sua potência fundadora.

Lenta mas inexoravelmente, os Evangelhos destroem o poder de suscitar novas religiões arcaicas análogas àquelas que, antes da revelação cristã, tinham sempre protegido a humanidade de sua própria violência.

Os mitos permanecem emaranhados nos mecanismos de bode expiatório, mas a Bíblia e os Evangelhos liberam-se deles e permitem que deles nos liberemos. Eles tornam os sacrifícios sangrentos detestáveis a nossos olhos. Eles destroem para sempre o religioso arcaico.

Se a Bíblia parece mais violenta do que os mitos, é porque ela torna explícita a violência que os mitos dissimulam. O relato da Paixão é necessariamente bem mais real que os linchamentos apenas sugeridos ou completamente escamoteados da mitologia. Aliás, nunca nos esqueçamos de que a violência que mata não é a dos livros: é a dos homens.

Como explicar a tendência das massas a se reunir de forma unânime contra tantas vítimas falsamente percebidas como culpadas? O que realiza esse golpe de força não é a acumulação de observações independentes umas das outras, todas concordantes em razão de sua exatidão... é evidentemente o contágio mimético. O ódio do bode expiatório é contraído como uma doença contagiosa, no contato com uma multidão já contaminada por esse ódio.

Os quatro Evangelhos contêm todos uma cena admiravelmente reveladora nesse aspecto, a famosa negação de Pedro. Não foi o acaso que colocou essa cena ali, na entrada do relato da Paixão. Ela mostra o poder do mimetismo violento mesmo sobre os discípulos de Jesus, mesmo sobre um dos menos frágeis dentre eles, o sucessor escolhido pelo próprio Jesus.

O infeliz Pedro mergulhou imprudentemente na multidão dos servidores do Grande Sacerdote. Sem serem particularmente malvados, eles são uma multidão, com seu caráter de rebanho como todas as multidões, e, por razões quase profissionais, seu bode expiatório só pode ser Jesus.

É fácil imaginar a receita mais eficaz para se tornar aceitável numa multidão desconfiada, para se "integrar" nesse ambiente estrangeiro. Consiste em

se adotar ruidosamente o bode expiatório daqueles com os quais se quer reconciliar. É isso que faz o infeliz Pedro, oprimido pelo isolamento. A cena mostra como e por que os ajuntamentos mais heteróclitos podem soldar-se rapidamente em um bloco sólido contra a mais inocente das vítimas.

Se a multidão da Paixão é representada como unanimemente hostil a Jesus, não é por ela ser judia e pelo fato dos autores do Evangelhos odiarem os judeus. É porque essa multidão é multidão, e é o mimetismo das multidões que os Evangelhos revelam, aquele que fabrica os bodes expiatórios unanimemente perseguidos.

Em vez de sucumbir como os mitos à mentira dos bodes expiatórios, a Bíblia e os Evangelhos subvertem a ilusão universal e instauram uma nova era na história da humanidade.

A revelação destruidora do linchamento fundador é a interpretação cristã do Deus bíblico, inseparável da vítima que consente. É nisso que se justifica a concepção trinitária desse Deus.

Enquanto nos mitos é a violência que diviniza a vítima, nos Evangelhos é o amor de Deus pelos homens que se dá a conhecer na crucificação.

É o terceiro grande processo antropológico da hipótese mimética que acabei de definir, *a revelação destruidora do mecanismo de bode expiatório*. É ela que domina a interpretação do cristianismo em *Coisas ocultas desde a fundação do mundo.*

Se dermos crédito aos dicionários, foi preciso que transcorressem dezessete ou dezoito séculos depois da crucificação para que se difundisse entre os homens o sentido cristão e moderno da expressão bode expiatório...

Nos universos míticos, o divino é um puro produto da violência mimética sobre o qual ele continua fundado: "A violência é o coração e a alma secreta do sagrado." No Novo Testamento, a revelação do mecanismo vitimário realiza-se não somente na Paixão, mas em numerosas passagens do texto evangélico que definem em Jesus o *bode expiatório inocente de toda a humanidade*. O prólogo de João sobre o Logos é muito rico nesse sentido:

> *A luz brilhou entre as trevas*
> *E as trevas a rejeitaram.*
> ....
> Ele estava no mundo

E o mundo existiu por ele
E o mundo não o reconheceu.
Ele veio em seu próprio bem
E os seus não o acolheram.

Outro exemplo de formulação explícita da expulsão fundadora é a evocação por Jesus, exatamente antes da Paixão, de uma frase notável do Salmo 118: *A pedra rejeitada pelos construtores tornou-se pedra de cumeeira.* Jesus desafia seus ouvintes a interpretar essa frase e, pelo que sei, desde então ninguém o tentou. Parece-me que apenas a hipótese mimética é capaz de enfrentar esse desafio.

A pedra rejeitada pelos construtores é a vítima expiatória universalmente expulsa por aqueles mesmos que, finalmente, descobrem que a edificação da comunidade não pode acontecer sem ela. Apenas a hipótese mimética pode dar conta desse paradoxo.

PREFÁCIO

Os textos apresentados nesta obra são o resultado de pesquisas realizadas em Cheektowaga em 1975 e 1976, e em Johns Hopkins em 1977.

A seguir, esses textos foram novamente trabalhados e completados por certos escritos anteriores de René Girard, intercalados aqui e ali, principalmente trechos de uma discussão reproduzida na revista *Esprit* em 1973, de um ensaio intitulado "Maldições contra os fariseus", publicado no *Bulletin du Centre Protestant d'Études* de Genebra e de "Violência e representação no texto mítico", publicado em *MLN* em dezembro de 1977.

Suprimimos voluntariamente todas as precauções oratórias que a prudência e o uso recomendam na apresentação de uma tese tão ambiciosa. Procedemos assim para tornar os textos mais leves e para conservar seu caráter de discussão. Solicitamos ao leitor que leve em conta tal fato.

Agradecemos calorosamente à Universidade de Nova York em Buffalo, à Universidade Johns Hopkins, a Universidade Cornell e a todos aqueles que, de várias maneiras, facilitaram nossa tarefa: Cesareo Bandera, Jean-Marie Domenach, Marc Faessler, John Freccero, Eric Gans, Sandor Goodhart, Josué Harari, Joseph Oughourlian, Georges-Hubert de Radkowski, Oswald Rouquet, Raymund Schwager, Wolfgang Palaver, Michel Serres.

Nosso particular reconhecimento à colaboração de Martine Bell e à paciência de nossas esposas.

R.G.; J.-M.O., G.L.

LIVRO I

ANTROPOLOGIA FUNDAMENTAL

> "O homem difere dos outros animais por sua maior capacidade de imitação".
>
> ARISTÓTELES, Poética, 4

O MECANISMO VITIMÁRIO: FUNDAMENTO DO RELIGIOSO

Jean-Michel Oughourlian: Como psiquiatras, nossa primeira interrogação dirige-se à problemática do desejo. O senhor recusou-a como prematura, afirmando que é preciso começar pela antropologia e que o segredo do homem só pode ser revelado pelo religioso.

Hoje, quando todos pensam que uma verdadeira ciência do homem permanece inacessível, o senhor fala de uma ciência do religioso. Como justifica essa atitude?

René Girard: Isso vai nos exigir bastante tempo.

O espírito moderno, naquilo que possui de eficaz, é a ciência. Cada vez que a ciência triunfa de maneira incontestável, é o mesmo processo que se repete. Toma-se um mistério muito antigo, temível, obscuro e ele é transformado em enigma.

Não existe enigma, por mais complicado que seja, que finalmente não seja resolvido. Há séculos o religioso vem se retirando primeiramente do mundo ocidental, e depois de toda a humanidade. À medida que ele se afasta, e que recuamos em relação a ele, a metamorfose que assinalei realiza-se por si própria. O mistério insondável de outrora, protegido pelos mais formidáveis tabus, aparece cada vez mais como um problema a ser resolvido. Por que, em toda parte, existem ritos e interdições, por que nunca existiu uma ordem social, antes da nossa, que não se considere dominada por uma entidade sobrenatural?

Favorecendo as aproximações e comparações, a pesquisa etnológica, a formidável acumulação de testemunhos sobre inúmeras religiões, todas moribundas ou já mortas, acelerou a transformação do religioso em uma questão científica, permanentemente oferecida à sagacidade dos etnólogos.

E foi a esperança de responder a essa questão que forneceu durante muito tempo a energia para a especulação etnológica. Em certa época, mais ou menos de 1860 a 1920, a meta parecia tão próxima que os pesquisadores trabalhavam febrilmente. É evidente seu empenho em serem os primeiros a escrever o equivalente à *Origem das espécies*, uma "Origem das religiões", que desempenharia nas ciências humanas e sociais o mesmo papel decisivo que o grande livro de Darwin nas ciências da vida.

Os anos passaram e nenhum livro se impôs. Uma após outra as "teorias do religioso" fizeram alarde e pouco a pouco difundiu-se a ideia de que a concepção problemática do religioso deveria ser falsa.

Alguns dizem que não é científico lançar-se a questões excessivamente vastas, àquelas que recobrem todo o campo da pesquisa. Onde estaria hoje uma biologia que tivesse dado ouvidos a tais argumentos?

Guy Lefort: Outros, como Georges Dumézil, afirmam que como o único método que produz resultados em nossa época é o "estrutural", ele só pode trabalhar sobre formas já simbolizadas, estruturas de linguagem, e não sobre princípios excessivamente gerais como o sagrado etc.

R.G.: Mas esses princípios muito gerais, é sob a forma de palavras como *mana*, *sacer* que eles se apresentam a nós em cada cultura particular. Por que excluir da pesquisa essas palavras e não outras?

A exclusão do religioso, no sentido em que ele se apresentava como questão há cinquenta anos, é o fenômeno mais característico da etnologia atual. Nessa exclusão, algo muito importante deve estar em jogo, quando notamos a paixão que alguns demonstram para torná-la definitiva. Segundo E. E. Evans-Pritchard, por exemplo, nunca houve e nunca haverá nada de bom nas teorias do religioso. O eminente etnólogo demonstra tanto desprezo por todas elas que cabe perguntar por qual razão ter-lhes-ia dedicado uma obra intitulada *Theories of primitive religion*.[1] O autor não hesita em incluir em sua

1. Tradução francesa: *La religion des primitifs*, p. 119-121. Sobre a inutilidade das teorias gerais, ver também o Prefácio de Georges Dumézil a Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 5-9. Observações análogas também são abundantes na obra de Lévi-Strauss.

excomunhão maior até mesmo as teorias futuras. Condena inapelavelmente pensamentos que ainda nem nasceram. Quando um pesquisador despreza dessa forma uma prudência tão elementar em matéria de ciência, é sinal que foi dominado pela paixão.

J.-M.O.: Quantos exemplos poderiam ser dados de profecias igualmente categóricas desmentidas com rapidez pela experiência! De fato, esse tipo de predições negativas repete-se tão frequentemente na pesquisa que podemos perguntar se não é suscitado pela proximidade da descoberta sobre a qual solenemente se declara que ela nunca irá acontecer. Existe, em cada época, uma organização do saber para a qual qualquer descoberta importante constitui uma ameaça.

R.G.: É sem dúvida natural que uma questão há muito tempo sem resposta torne-se suspeita como questão. O progresso científico pode tomar a forma de questões que desaparecem, cuja inanidade é finalmente reconhecida. Há todo um esforço para se convencer que é esse o caso do religioso, mas não acredito nisso. Se compararmos entre elas as numerosas e admiráveis monografias sobre culturas individuais acumuladas pelos etnólogos desde Malinowski, principalmente entre os ingleses, percebemos que a etnologia não dispõe de uma terminologia coerente em matéria religiosa. É isso que explica o caráter repetitivo das descrições. Nas ciências verdadeiras, sempre se podem substituir os objetos já descritos e as demonstrações já feitas por um rótulo, um símbolo, uma referência bibliográfica. Em etnologia isso é impossível, pois ninguém se entende sobre a definição de termos tão elementares quanto ritual, sacrifício, mitologia etc.

Antes de nos lançarmos à tarefa que nos espera, e para justificar as liberdades que tomaremos com as crenças de nosso tempo, talvez fosse bom dizer algumas palavras sobre a situação atual nas ciências do homem.

A época que está se concluindo foi dominada pelo estruturalismo. Penso que para compreender o estruturalismo seja necessário levar em conta o clima que acabei de assinalar.

Em meados do século XX, o fracasso das grandes teorias é incontestável. A estrela de Durkheim empalideceu. Nunca ninguém levou a sério *Totem e tabu*.

É nesse contexto que nasce o estruturalismo etnológico, do encontro entre Claude Lévi-Strauss e a linguística estrutural de Roman Jakobson, durante a guerra, em Nova York.

Assim como as linguagens, afirma Lévi-Strauss, os dados culturais são compostos de signos que não significariam nada se fossem isolados uns dos outros. Os signos significam uns pelos outros; eles formam sistemas dotados de uma coerência interna que confere a cada cultura, a cada instituição, sua individualidade própria. É isso que o etnólogo deve revelar. Ele deve decifrar do interior as formas simbólicas e esquecer as grandes questões tradicionais que apenas refletiriam as ilusões de nossa própria cultura, e que só teriam sentido em razão do sistema no interior do qual operamos. Devemos nos limitar à leitura das formas simbólicas, diz Lévi-Strauss; é preciso buscar o sentido ali onde ele se encontra, e não em outra parte. As culturas "etnológicas" não se interrogam sobre o religioso como tal.

Em suma, é a uma retirada estratégica que Lévi-Strauss convida a etnologia e todas as ciências do homem. Prisioneiros que somos de nossas formas simbólicas, podemos apenas reconstituir as operações de sentido, não somente para nós, mas para outras culturas; não é possível transcender os sentidos particulares para nos interrogarmos sobre o homem em si, seu destino etc. Tudo o que se pode fazer é reconhecer no homem aquele que secreta as formas simbólicas, os sistemas de símbolos, e que a seguir os confunde com a própria "realidade", esquecendo que ele interpõe entre essa realidade, para torná-la significativa, esses sistemas são sempre particulares.

J.-M.O.: Em certos pontos, a antropologia estruturalista obteve resultados notáveis. Longe de ser desumanizado e árido como seus adversários o acusam, o rigor estruturalista, na leitura das formas, suscita uma extraordinária poesia; ele nos permite saborear a especificidade das formas culturais como nunca antes fora possível.

R.G.: Acredito que a renúncia estruturalista às "grandes questões", tais como eram colocadas antes de Lévi-Strauss num contexto de humanismo impressionista, constituía a única via possível para a etnologia, no momento em que Lévi-Strauss de alguma maneira se encarregou dela e parcialmente a transformou.

Não há nada de mais essencial para a etnologia do que apreender o sentido somente ali onde ele se encontra e de mostrar a inanidade de certas antigas reflexões sobre o homem. Existe toda uma problemática herdada do século XIX que a antropologia estrutural definitivamente desacreditou.

G.L.: É por isso que os pós-estruturalistas proclamaram que depois de Deus é o homem, por sua vez, que estaria morrendo, ou que já estaria morto; tal questão nem é quase mais levantada.

R.G.: E no entanto, com esse ponto não estou mais de acordo; sempre vai se tratar do homem, e ele será cada vez mais a questão nos anos vindouros.

As noções de homem e de humanidade permanecerão no centro de todo um conjunto de questões e respostas para as quais não há razão de abrir mão do título "ciência do homem". Mas um deslocamento vem acontecendo, em parte graças ao próprio estruturalismo, que nos designa, ainda que de forma negativa, o domínio preciso que a questão do homem vai recobrir, e na verdade já recobre, de modo bastante explícito. Esse domínio é o da origem e da gênese dos sistemas significantes. Ele já é reconhecido como problema concreto no que se refere às ciências da vida, em que se apresenta, é claro, de maneira muito diferente, como aquilo que é denominado processo de hominização. Sabemos perfeitamente que esse problema está longe de ser resolvido, mas ninguém duvida que a ciência, um dia, chegue a resolvê-lo. Nenhuma questão tem mais futuro, hoje, que a questão do homem.

A. *MIMÉSIS* DE APROPRIAÇÃO E RIVALIDADE MIMÉTICA

J.-M. O.: Para conceber o processo de hominização de modo concreto, é preciso superar a incompreensão recíproca da etnologia estruturalista, de um lado, e de outro, das ciências da vida, como a etologia.

R.G.: Ouso acreditar que seja possível, mas para consegui-lo é preciso partir de um problema muito antigo que está fora de moda e que deve ser radicalmente repensado. A respeito de tudo que pode ser chamado de mimetismo, imitação, *mimésis*, reina hoje, nas ciências do homem e da cultura, uma visão unilateral. Não há nada, ou quase, nos comportamentos humanos, que não seja aprendido, e qualquer aprendizagem remete-se à imitação. Se os homens, de repente, parassem de imitar, todas as formas culturais se dissipariam. Os neurologistas estão sempre nos lembrando que o cérebro humano é uma enorme máquina de imitar. Para elaborar uma ciência do homem, é preciso comparar a imitação humana com o mimetismo animal, descrever

com precisão as modalidades propriamente humanas dos comportamentos miméticos, se é que elas existem.

Penso ser fácil demonstrar como o silêncio das escolas atuais é a culminação de uma tendência que remonta ao início da época moderna e que se afirma no século XIX com o romantismo e o individualismo, e mais ainda no século XX com o temor dos pesquisadores de serem considerados dóceis aos imperativos políticos e sociais de suas comunidades.

Acredita-se que, ao insistirmos no papel da imitação, estaríamos acentuando os aspectos gregários da humanidade, tudo aquilo que nos transforma em rebanhos. Teme-se minimizar tudo o que vai em direção da divisão, da alienação e do conflito. Talvez, ao atribuirmos o papel principal à imitação, estaríamos nos tornando cúmplices de tudo que nos assujeita e uniformiza.

É verdade que as psicologias e sociologias da imitação elaboradas no fim do século XIX são fortemente tingidas com o otimismo e conformismo da pequena burguesia triunfante. Isso é verdadeiro, por exemplo, para a obra mais interessante, a de Gabriel Tarde, que vê na imitação o fundamento único da harmonia social e do "progresso".[2]

A indiferença e a desconfiança de nossos contemporâneos com relação à imitação repousam na concepção que se faz dela, ancorada numa tradição que em última análise remonta a Platão. Já em Platão, a problemática da imitação é amputada de uma dimensão essencial. Quando Platão fala da imitação, ele o faz em um estilo que anuncia todo o pensamento ocidental posterior. Os exemplos que ele propõe referem-se sempre a certos tipos de comportamentos, maneiras, hábitos individuais ou coletivos, falas, modos de falar, sempre *representações*.

Nunca, nessa problemática platônica, trata-se dos comportamentos de apropriação. Ora, é evidente que os comportamentos de apropriação, que desempenham um papel formidável não só nos homens, mas em todos os seres vivos, são suscetíveis de ser copiados. Não há nenhuma razão para excluí-los; no entanto, Platão não diz uma só palavra sobre eles e tal carência nos escapa, pois todos os seus sucessores, a começar por Aristóteles, seguiram a mesma tendência. Foi Platão quem determinou de uma vez por todas a problemática cultural da imitação, e ela é uma problemática mutilada, amputada

2. *Les lois de l'imitation.*

de uma dimensão essencial, a dimensão aquisitiva que é também uma dimensão conflitante. Se o comportamento de certos mamíferos superiores, em particular dos macacos, parece anunciar aquele do homem, talvez seja quase que exclusivamente devido ao papel já importante, mas não ainda tão importante quanto nos homens, desempenhado pelo mimetismo de apropriação. Se um indivíduo vê um de seus congêneres estender a mão para um objeto, ele se sente imediatamente tentado a imitar seu gesto. Também pode acontecer que o animal resista visivelmente a essa tentação, e se o gesto esboçado nos faz sorrir por nos lembrar a humanidade, a recusa de completá-lo, ou seja, a repressão daquilo que pode quase ser definido como um desejo, diverte-nos ainda mais. Ela transforma o animal numa espécie de irmão, pois o mostra submetido à mesma servidão fundamental que a humanidade, a de evitar os conflitos inevitavelmente provocados pela convergência, para um único e mesmo objeto, de duas ou várias mãos igualmente ávidas.

Sem dúvida, não é por acaso que o comportamento sistematicamente excluído por todas as problemáticas da imitação, de Platão até hoje, seja aquele no qual é impossível pensar sem imediatamente descobrir-se a inexatidão flagrante da concepção corrente dessa "faculdade", o caráter propriamente mítico dos efeitos uniformemente gregários e lenitivos que lhe são sempre atribuídos. Se é verdade que o mimético desempenha no homem o papel fundamental que todos lhe designam, necessariamente deve existir uma imitação aquisitiva ou, se preferirmos, uma *mimésis* de apropriação cujos efeitos é importante estudar e cujas consequências devem ser avaliadas.

Vocês dirão que no caso das crianças – como no dos animais – os pesquisadores reconhecem a existência dessa imitação aquisitiva. É um fato. Ela é suscetível de verificação experimental. Coloquem certo número de brinquedos, todos idênticos, num cômodo vazio, em companhia do mesmo número de crianças: há fortes chances de que a distribuição não se faça sem querelas.

Raramente se vê entre adultos o equivalente da cena que imaginamos aqui. Isso não quer dizer que a rivalidade mimética não exista entre eles; talvez exista mais do que nunca, mas os adultos, assim como os macacos, aprenderam a desconfiar dela, e a reprimir, senão todas as suas modalidades, pelo menos as mais grosseiras e manifestas, aquelas que o entorno de imediato reconheceria.

G.L.: Uma boa parte daquilo que chamamos de boa educação consiste para cada um em se eclipsar diante do outro para evitar as ocasiões de rivalidade mimética. Mas o que mostra que a rivalidade mimética é um fenômeno ardiloso e que pode ressurgir ali onde se acreditava ter triunfado sobre ele é que a própria renúncia pode se tornar rivalidade; esse é um procedimento cômico bem conhecido.

R.G.: Em certas culturas, os fenômenos desse tipo podem adquirir uma considerável importância, como é o caso do famoso *potlatch* que inverte a *mimésis* de apropriação em *mimésis* da renúncia e que pode atingir, como seu contrário, uma intensidade desastrosa para a sociedade que o pratica.[3]

Essas poucas observações sugerem imediatamente que, para as sociedades humanas, e também para as sociedades animais, a repressão da *mimésis* de apropriação deve se constituir numa preocupação maior, uma questão cuja solução poderia determinar muitos mais traços culturais do que imaginamos.

Tudo o que estamos dizendo aqui é muito simples, muito banal, pouco propício a chamar a atenção de nossos contemporâneos. A simplicidade e a clareza não estão na moda.

Certos dogmas do pensamento atual são imediatamente ameaçados pela descoberta, no entanto bem pouco surpreendente, da *mimésis* conflitual e de sua repressão. A psicanálise afirma que a repressão do desejo é o fenômeno humano por excelência, e que é o complexo de Édipo que a torna possível. Ora, acabamos de ver que existe, em certos animais, uma repressão quase imediata do desejo que o outro animal ao mesmo tempo provoca e faz abortar quando se dirige a um objeto qualquer. Um psicanalista que observasse o mesmo comportamento em um homem iria imediatamente relacioná-lo a uma "ambivalência edipiana". Os etologistas, entretanto, não atribuem essas condutas a um "Édipo" dos macacos. Seu testemunho, que pode ser reproduzido de forma experimental, não exige nenhuma especulação a respeito de um "inconsciente" problemático.

---

3. O potlatch é "o sistema dos dons trocados no Noroeste americano", Marcel Mauss, *Essai sur le don, sociologie et anthropologie*, p. 194-227.

B. FUNÇÃO DO INTERDITO: PROIBIÇÃO DO MIMÉTICO

R.G.: Penso que os conflitos provocados pela *mimésis* de apropriação podem imediatamente esclarecer uma questão etnológica fundamental, a do interdito.

J.-.M.O.: O senhor acredita que seja possível remeter todos os interditos primitivos a um denominador comum? É evidente que a etnologia atual renunciou a isso. Que eu saiba, ninguém mais tenta buscar algum fio de Ariadne em meio a essa bagunça. É claro que os psicanalistas acreditam tê-lo encontrado, mas eles não conseguem mais convencer muita gente.

R.G.: São os fracassos passados que determinam tal atitude. Esses fracassos fortalecem os pesquisadores em sua crença sobre o absurdo e a gratuidade do religioso. Na realidade, o religioso não será compreendido enquanto não se tiver por ele o mesmo respeito que hoje temos pelas formas não diretamente religiosas do "pensamento selvagem". Como a religião encontra-se entremeada a tudo, não haverá verdadeira "reabilitação" desse pensamento enquanto a existência do religioso, e consequentemente dos interditos, não for justificada.

Reconheçamos, em primeiro lugar, que a razão de ser de certos interditos é manifesta. Não existe cultura que não interdite a violência no interior dos grupos de co-habitação. E com a violência efetiva, são todas as ocasiões de violência que são proibidas, as rivalidades excessivamente ardentes, por exemplo, e formas de concorrência que, com muita frequência, são toleradas e mesmo encorajadas em nossa sociedade.

G.L.: Ao lado desses interditos cuja motivação salta aos olhos, há outros que parecem absurdos.

R.G.: Um bom exemplo de interdito aparentemente absurdo é a interdição em muitas sociedades das condutas imitativas. É preciso abster-se de copiar os gestos de outro membro da comunidade, de repetir suas palavras. A interdição de utilizar os nomes próprios corresponde sem dúvida ao mesmo tipo de cuidado; da mesma forma o medo dos espelhos, com frequência associados ao diabo nas sociedades tradicionais.

A imitação duplica o objeto imitado; ela gera um simulacro que poderia ser objeto de atividades mágicas. Quando os etnólogos interessam-se por esse tipo de fenômenos, eles os atribuem ao desejo de se proteger contra a magia

dita "imitativa". E é exatamente essa a explicação que eles recebem quando se perguntam sobre a razão de ser das proibições.

G.L.: Tudo isso sugere que os primitivos percebem a relação entre o mimético e o violento. Eles sabem mais que nós sobre o desejo, e é nossa ignorância que nos impede de compreender a unidade dos interditos.

RG.: É isso que eu penso, mas não devemos ir rápido demais, pois aqui nos chocamos contra a incompreensão e psicólogos e etnólogos que não aceitam, nem uns nem os outros, que os conflitos sejam remetidos ao mimetismo de apropriação.

Podemos começar por uma descrição formal dos interditos. Imaginamos necessariamente que os interditos referentes aos fenômenos imitativos devam ser nitidamente distintos dos interditos contra a violência ou as rivalidades apaixonadas. Ora, não é nada disso.

O espantoso, em todas essas condutas, é o fato de que aqueles que as adotam realizem quase sempre os mesmos gestos e incessantemente imitem uns aos outros, transformando-se, cada um, em simulacro do outro. Ali onde enxergamos no conflito sobretudo o resultado, ou seja, a vitória de um e a derrota do outro, quer dizer, a diferença que emerge da luta, as sociedades tradicionais e primitivas enfatizam a reciprocidade do processo, isto é, a imitação mútua dos antagonistas. São as semelhanças entre os concorrentes que os surpreendem, a identidade das metas e das manobras, a simetria dos gestos etc.

Quando olhamos de perto os termos que nós próprios utilizamos, concorrência, rivalidade, emulação etc., constatamos que essa perspectiva primitiva permanece inscrita na linguagem. Os concorrentes correm juntos, os rivais são os ribeirinhos, em posições simétricas em cada margem de um mesmo curso d'água etc.

Das duas maneiras de ver as coisas, a moderna é que é aqui excepcional, e talvez nossa incompreensão é que seja problemática, mais do que o interdito primitivo. A violência, nas sociedades primitivas, nunca é concebida como nós próprios a concebemos. Para nós, a violência possui uma autonomia conceitual, uma especificidade, da qual as sociedades primitivas não têm ideia. Nós vemos principalmente o ato individual, ao qual as sociedades primitivas concedem uma importância restrita, e que elas recusam isolar de seu contexto por razões essencialmente pragmáticas. Esse contexto é ele

próprio violento. O que nos permite abstrair intelectualmente o ato de violência, de ver nele o crime isolado, é a eficácia de instituições judiciárias transcendentes a todos os antagonistas. Quando essa transcendência judiciária ainda não está presente ou se ela perde sua eficácia, caso ela se torne impotente a se fazer respeitar, logo iremos encontrar o caráter imitativo e repetitivo da violência; é mesmo no estágio das violências explícitas que esse caráter imitativo é o mais manifesto, adquirindo então uma perfeição formal que não possuía anteriormente. De fato, no estágio da vingança do sangue trata-se sempre do mesmo ato, o assassinato, executado do mesmo modo e pelas mesmas razões, em imitação vingativa de um assassinato anterior. E essa imitação propaga-se de próximo em próximo; ela é imposta como um dever a parentes afastados alheios ao ato original, isso quando é possível ainda identificar tal ato; ela transpõe as barreiras do espaço e do tempo, espalhando destruição por onde passa, transmitindo-se de geração a geração. A vingança em cadeia aparece como o paroxismo e a perfeição da *mimésis*. Ela reduz os homens à repetição monótona do mesmo gesto assassino.[4] Ela os transforma em *duplos*.

J.-M.O.: Então, na sua opinião, os interditos dão testemunho de um saber que nos falta. Se não percebemos seu denominador comum, é porque não percebemos que os conflitos humanos enraizam-se de forma capital no mimético. A violência recíproca é a escalada da violência mimética. Quanto mais divide, mais o mimetismo produz o *mesmo*.

R.G.: Sem dúvida. A interpretação do interdito torna-se possível a partir daquilo que dizíamos há pouco sobre a imitação aquisitiva.

É claro que há algo de paradoxal na afirmação de que o interdito sabe mais do que nossas ciências sociais sobre a natureza dos conflitos. Ainda mais paradoxal pelo fato de que certos interditos serem verdadeiramente absurdos, o interdito contra os gêmeos, por exemplo, ou a fobia dos espelhos, em numerosas sociedades.

As próprias inconsequências do interdito, longe de desacreditar a presente tese, irão confirmá-la, pois à luz das interferências miméticas compreende-se muito bem por que esses interditos absurdos podem existir; em outras palavras, por que as sociedades primitivas podem considerar os espelhos e os

4. *la Violence et le sacré*, p. 27-47.

gêmeos quase tão temíveis quanto a vingança. Em ambos os casos, parece tratar-se de dois objetos que se reproduzem mimeticamente, análogos a dois indivíduos que imitam um ao outro, e toda reprodução mimética evoca imediatamente a violência, aparece como causa próxima da violência. A prova de que o religioso pensa assim é o tipo de precauções às quais se recorre para impedir que os gêmeos se propaguem mimeticamente. É preciso livrar-se deles, mas por meios tão pouco violentos quanto for possível, para não corresponder à sedução mimética que emana desses duplos. Contra os pais e por vezes contra os vizinhos dos gêmeos, também são tomadas medidas que revelam claramente o medo de uma contaminação violenta.[5]

G.L.: Mas então, o que o senhor faz diz catástrofes naturais, inundações, secas etc., que constituem uma evidente preocupação dos sistemas religiosos primitivos? Isso não pode ser remetido ao desejo mimético.

R.G.: Os interditos visam afastar tudo que ameace a comunidade. E as ameaças mais exteriores, as mais acidentais, como as secas, as inundações, as epidemias, são confundidas, com frequência pelo viés das semelhanças entre os modos de propagação, com a degradação interna das relações humanas no interior da comunidade, o deslizamento para a violência recíproca. A subida das águas, por exemplo, ou a extensão gradual dos efeitos da seca, e sobretudo o contágio patológico assemelham-se à propagação mimética.

O que devemos compreender é que até aqui o centro de gravidade dos sistemas religiosos sempre foi situado nas ameaças exteriores, nas catástrofes naturais, ou na explicação dos fenômenos cósmicos. A meu ver, é a violência mimética que se encontra no coração do sistema. É preciso tentar ver quais resultados são obtidos quando se toma essa violência como operadora do sistema. Isso nunca foi tentado, e os resultados são transtornantes.

Penso que essa via pode resolver todos os enigmas, um a um. Então, não estou afirmando que o medo das catástrofes naturais não desempenhe nenhum papel no religioso. O fato de que o dilúvio e a peste sirvam de metáforas para a violência mimética não significa absolutamente que as verdadeiras inundações e as epidemias reais não sejam objeto de uma interpretação religiosa: mas elas são percebidas em primeiro lugar como transgressão de interditos referentes ao mimético, seja pelos homens, seja pela própria divindade,

5. Ibidem, p. 86-101.

que também transgride, muitas vezes para punir os homens por terem transgredido em primeiro lugar.

O que estou dizendo é que é preciso colocar o mimético e a violência na origem de tudo para compreender os interditos em seu conjunto, incluindo a maneira pela qual são tratadas as ameaças que não têm nada a ver com as relações entre os membros da comunidade.

J.-M.O.: O senhor acabou de ressaltar a unidade formal dos interditos; a estrutura de reprodução simétrica e idêntica, a ausência de diferença, sempre percebida como aterrorizante. Em suma, os gêmeos são a tradução mítica da relação de duplos.[6] Mas por que os duplos aparecem justamente na qualidade de gêmeos, por que não aparecem jamais como duplos reais se, na origem do interdito, como o senhor acabou de afirmar, existe o saber do desejo mimético que nos falta?

R.G.: O saber do interdito é superior ao nosso, mas ele não deixa de ser incompleto; ele é incapaz de se formular teoricamente e, sobretudo, é transfigurado pelas representações sagradas; o conflito mimético está bem ali, ele é o verdadeiro denominador comum dos interditos, mas não aparece como tal, sendo sempre interpretado como epifania maléfica do sagrado, fúria vingativa da divindade. Logo veremos por quê.

A antiga antropologia percebia à sua maneira esse caráter religioso do mimético, quando ela falava de *magia imitativa*. Certas coisas eram muito bem observadas; é verdade que muitos primitivos tomavam precauções para que o resto de suas unhas ou seus cabelos não caíssem nas mãos de possíveis adversários. Qualquer parte do corpo, por minúscula que seja, destacada dele, é um duplo em potência, sendo portanto uma ameaça de violência. O essencial, aqui, é a presença do próprio *duplo*, mais do que os maus-tratos que ele possa sofrer nas mãos do inimigo que dele se apodere – o boneco que representa o adversário e que é espetado com espinhos. Sem dúvida, trata-se aí de adições não essenciais, e talvez tardias, numa época em que o caráter maléfico do duplo como duplo se enfraqueceu, em que o feiticeiro quase chegou, na sua relação com o religioso, à mesma ignorância que a etnologia atual. A magia nada mais é que um mau uso das propriedades maléficas da *mimésis*.

---

6. Sobre a relação de duplos, ver III, cap. II, A.

Se ampliarmos o campo das observações, como acabamos de fazer e como poderíamos continuar fazendo, veremos claramente que a magia dita imitativa é uma interpretação por demais estreita para os interditos referentes aos fenômenos miméticos. Seria preciso estudar de muito perto, aqui, as religiões que proíbem *todas as imagens*, e muitos outros fenômenos que não se imagina estarem relacionados aos interditos primitivos, mas que permanecem muito próximos a eles; por exemplo, o temor fascinado inspirado pelo teatro e os atores em muitas das sociedades tradicionais.

J.-M.O.: Quando o senhor evoca todos esses fenômenos conjuntamente, é impossível não pensar na obra filosófica na qual eles se encontram todos agrupados, a obra de Platão, é claro.

R.G.: A hostilidade de Platão com relação à *mimésis* é um aspecto essencial de sua obra, que não deve ser ligado, como muitas vezes se faz, à sua crítica da atividade artística. Se Platão teme a atividade artística é porque ela é uma forma de *mimésis* e não o inverso. Ele compartilha com os povos primitivos um terror da *mimésis* que ainda não encontrou uma verdadeira explicação.

Sendo único na filosofia pela fobia que a *mimésis* lhe inspira, Platão está nesse sentido mais próximo do essencial do que qualquer um, tão próximo quanto o próprio religioso primitivo, mas ele também se encontra muito mistificado, pois não chega a justificar essa fobia, nunca nos revela sua razão de ser empírica. Ele nunca remete os efeitos conflitantes à *mimésis* de apropriação, ou seja, ao objeto que os dois rivais miméticos tentam arrancar um do outro pelo fato de cada um deles designá-lo ao outro como desejável.

Na *República*, no momento em que Platão descreve os efeitos indiferenciadores e violentos da *mimésis*, vê-se surgir o tema dos gêmeos, e também o tema do espelho. É preciso confessar que existe aí algo muito notável, mas ninguém ainda tentou ler Platão à luz da etnologia. E no entanto, é isso que é preciso fazer para realmente "desconstruir" toda uma "metafísica". Para aquém dos pré-socráticos em direção aos quais remonta Heidegger e o heideggerianismo contemporâneo, só existe o religioso, e é o religioso que é preciso compreender para compreender a filosofia. Como não se conseguiu compreender o religioso a partir da filosofia, é necessário inverter o método e ler a filosofia à luz do religioso.

G.L.: Num ensaio em que resenha *A violência e o sagrado*, Philippe Lacoue-Labarthe censura-o por fabricar um Platão que não compreenderia o que o senhor próprio compreende, ao passo que, na realidade, segundo esse crítico, Platão compreende muito bem tudo isso, e os escritores aos quais o senhor atribui um saber superior, como Cervantes ou Shakespeare, estão inscritos numa "clausura platônica".[7]

R.G.: Esse artigo assimila de forma indevida a teoria mimética do desejo à concepção hegeliana. Não é surpreendente que Lacoue-Labarthe não enxergue aquilo que falta a Platão no plano das rivalidades miméticas. O que falta à Platão, de fato, faz falta a ele próprio, e é o essencial, é a origem da rivalidade mimética na *mimésis* de apropriação, é esse ponto de partida no objeto sobre o qual nunca será demais insistir, é isso que ninguém parece compreender, e é isso que é preciso compreender para ver que o que estamos fazendo aqui não é filosofia.

Basta ler, em *Don Quixote*, o episódio da bacia de barba transfigurada em elmo de Mambrino, em razão da rivalidade mimética da qual ele é objeto, para compreender que existe em Cervantes uma intuição estrangeira a Platão ou a Hegel, a intuição mesma que faz desdenhar a literatura, porque ela ressalta, de modo cômico, a vanidade de nossos conflitos. Da mesma forma, a crítica racionalista da época clássica, na Inglaterra, a de Rymer, influenciada pelos franceses, censurava Shakespeare por construir seus conflitos trágicos em torno de bagatelas insignificantes, ou até, literalmente, de nada.[8] Essa crítica via uma inferioridade naquilo que constitui a superioridade prodigiosa de Shakespeare sobre a maioria dos autores dramáticos e sobre todos os filósofos.

Eu não chegaria a afirmar que Cervantes e Shakespeare revelam o conflito mimético até o fim, e que eles não nos deixam nada a ser decifrado. Limito-me a dizer que eles sabem mais sobre isso do que Platão, porque ambos colocam a *mimésis* de apropriação em primeiro plano. Portanto, eles não

---

7. Typographie em *Mimesis*, p. 231-250. Sobre a incoerência irredutível da *mimésis* em Platão, é preciso ler a nota 8 de La Double Séance, em Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*", p. 211-213.

8. Thomas Rymer, Against Othello, em *Four centuries of shakesperian criticis*, p. 461-469. Sobre Cervantes, ver Cesareo Bandera, *Mimesis conflictiva.*

sentem com relação ao mimético (sem, no entanto, minimizá-lo) o terror "irracional" que sentia Platão, diretamente herdado do sagrado. E é claro que tampouco existe reflexão sobre a *mimésis* de apropriação e suas infinitas consequências.

Não é difícil compreender, que a *mimésis* de apropriação está na origem de tudo, pois os principais interditos, aqueles sobre os quais ainda não falamos, os interditos de objetos, os interditos sexuais, por exemplo, e também os interditos alimentares, referem-se sempre aos objetos mais próximos, os mais acessíveis, aqueles que pertencem ao grupo de co-habitação, as mulheres produzidas por esse grupo, ou os alimentos colhidos por esse grupo. Esses objetos são proibidos por estarem a cada instante à disposição de todos os membros do grupo; são, portanto, os mais suscetíveis de estarem em jogo em rivalidades miméticas destrutivas para a harmonia do grupo, e mesmo para sua sobrevivência.

G.L.: Recorrer, como o senhor faz, ao termo *mimésis* talvez suscite certos mal-entendidos.

R.G.: Sem dúvida. Talvez fosse melhor falar simplesmente de imitação. Mas os teóricos modernos da imitação limitam seu alcance às condutas que dependem do "parecer", como diria Jean Michel, os gestos, as maneiras de se comportar e de falar, os modelos aceitos pelas convenções sociais. O moderno, em suma, restringiu o emprego do termo às modalidades de imitação com menos risco de suscitar o conflito, que são da ordem do simulacro.

Isso não é um simples "erro" ou um "esquecimento": é uma espécie de repressão, repressão do próprio conflito mimético. Há nessa repressão algo de fundamental para todas as culturas humanas, mesmo a nossa. As sociedades primitivas reprimem o conflito mimético proibindo, é claro, tudo o que poderia suscitá-lo, mas também dissimulando-o por trás dos grandes símbolos do sagrado, como a contaminação, a mácula etc. Essa repressão perpetua-se entre nós, mas sob formas paradoxais.

Em vez de vermos na imitação uma ameaça para a coesão social, um perigo para a comunidade, vemos nela uma causa de conformismo e de espírito gregário. Em vez de temê-la, nós a desprezamos. Estamos sempre "contra" a imitação, mas de um modo muito diferente de Platão; nós a expulsamos um pouco de toda parte, mesmo de nossa estética. Nossa psicologia, nossa psica-

nálise e mesmo nossa sociologia só lhe concedem lugar a contragosto. Nossa arte e nossa literatura esforçam-se por não se parecer com nada ou com ninguém, *mimeticamente.*

Não enxergamos de modo algum as possibilidades conflitantes que a imitação encerra. E nem os interditos nem mesmo Platão oferecem nenhuma explicação a respeito de sua fobia.

Ninguém nunca se pergunta verdadeiramente sobre o terror platônico. Nunca nos perguntamos onde foi parar a rivalidade mimética, *se isso existe realmente e em quais lugares.* A *mimésis* é realmente aquilo que o moderno enxerga nela, a força de coesão por excelência, mas ela não é somente isso. Platão tem razão de ver nela uma força de coesão e uma força de dissolução. Se Platão tem razão, por que ele tem razão e por que ele não consegue explicar esses efeitos contrários de uma única e mesma força? Se essa questão é real, como se deve responder a ela?

J.-M.O.: Essas são questões fundamentais. Não há inteligência humana, não há aprendizagem cultural sem *mimésis.* A *mimésis* é a potência essencial de integração cultural. Ela é também essa potência de destruição e de dissolução sugerida pelos interditos?

R.G.: Por essas questões propriamente científicas o pensamento atual, infelizmente, não se interessa. O pensamento crítico e teórico francês segue os paradoxos do jogo mimético no nível dos textos, com uma extraordinária fineza, com uma espantosa virtuosidade. Mas é aí justamente que ele encontra seus limites. Ele próprio se espanta, se embriaga com acrobacias verbais, e as questões verdadeiramente interessantes nunca são colocadas, sendo mesmo desdenhadas em nome de princípios puramente metafísicos. Hoje há mais a se fazer do que ficar perpetuamente se divertindo com paradoxos aos quais os grandes escritores já deram tudo o que podia ser dado no plano literário. As sutilezas miméticas não são interessantes por si mesmas. A única coisa que interessa é enquadrar tudo isso numa luz racional, transformá-lo em verdadeiro saber. É essa a verdadeira vocação do pensamento, e essa vocação sempre acaba por se reafirmar para além dos períodos em que parece obsoleta; é exatamente à superabundância dos materiais que tem caído em sua jurisdição que essa vocação deve o fato de ser considerada ultrapassada e *sobrecarregada.* O uso moderno do termo imitação recobre um desconhecimento invertido e agravado com relação às formas religiosas anteriores. Em

vez do anêmico termo imitação, emprego então o termo *mimésis*, sem por isso adotar nenhuma teoria platônica da rivalidade mimética, que aliás não existe.O único interesse do termo grego é que ele torna a face conflitante da imitação concebível, mesmo sem nunca revelar sua causa.

Essa causa, vamos repetir mais uma vez, é a rivalidade pelo objeto, é a *mimésis* de apropriação da qual é sempre preciso partir. Agora, veremos ser possível relacionar esse mecanismo não somente com os interditos, mas com os ritos e a organização religiosa em seu conjunto. É uma teoria completa da cultura humana que vai se delinear a partir desse único princípio.

J.-M.O.: Em suma, as sociedades primitivas enganam-se quanto a pensar que a presença dos gêmeos ou a enunciação de um nome próprio introduz na comunidade duplos da violência, mas seu erro é inteligível. Ele se liga a algo perfeitamente real, a um mecanismo de uma simplicidade extrema, cuja existência é indubitável e cujas complicações, por mais surpreendentes que sejam, são fáceis de se identificar, tanto logicamente quanto sobre o terreno interdividual e etnológico. Vê-se claramente que os interditos reais correspondem ao que se poderia esperar de comunidades que teriam observado a continuidade dos efeitos miméticos, dos mais benignos aos mais terríveis, e dos quais tentam se proteger como... da peste.

R.G.: Perfeitamente exato.

J.-M.O.: Mas não existem entre as diversas culturas variações grandes demais para que a sua teoria unitária seja verossímil? Não há sociedades que exigem o que outras proíbem? Não acontece também que em uma mesma sociedade uma conduta proibida em épocas normais seja autorizada e mesmo exigida em circunstâncias excepcionais?

R.G.: Isso é verdade, e o que dissemos até aqui parece ser contradito por outros fatos. Mas se tivermos paciência, vamos ver que a contradição será muito bem explicada. Por enquanto, chegamos a um princípio fundamental, que é o conteúdo antimimético de todos os interditos.

Quando agrupamos os interditos antimiméticos mais anódinos aos mais terríveis (a vingança do sangue) em um único conjunto, vemos que eles irão desenhar em negativo as etapas de uma *escalada* que ameaça implicar sempre mais membros da comunidade por contágio mimético, e que se dirige a formas de rivalidade sempre agravadas a respeito de objetos que essa

mesma comunidade é incapaz de compartilhar pacificamente: as mulheres, o alimento, as armas, as melhores localizações etc. ...

Também aqui há um processo contínuo e os etnólogos veem interditos distintos, proibições independentes umas das outras, por não enxergarem a unidade da crise mimética a ser evitada. O que é proibido, em suma, são em primeiro lugar todos os objetos que podem servir de pretexto para a rivalidade mimética, são todos os comportamentos característicos das fases que ela comporta, cada vez mais violentos, são todos os indivíduos que parecem apresentar "sintomas" necessariamente contagiosos, como os gêmeos ou os adolescentes no momento da iniciação, ou as mulheres em período de menstruação, ou ainda os doentes e os mortos que são excluídos para sempre ou temporariamente da comunidade.

G.L.: Mas a possibilidade de tal crise não é atestada de modo muito mais direto pelos rituais?

C. FUNÇÃO DO RITO: EXIGÊNCIA DO MIMÉTICO

R.G.: É exatamente dos rituais que devemos falar agora. Se passarmos dos interditos a esse segundo grande pilar do religioso, iremos constatar que nosso modelo de crise mimética deve estar bem presente no espírito das sociedades religiosas, pois é ele que elas tentam não mais impedir, mas ao contrário, reproduzir. Se os interditos desenham essa crise em negativo, os rituais a desenham em relevo. Não há dúvida que ela é obsedante para todo pensamento religioso. De fato, como veremos mais tarde, não há mitos que na falta de uma descrição mais completa deixem de fazer ao menos uma alusão a ela.

Não é difícil para um olhar treinado reconhecer esse fato, pois o processo de crise mimética é literalmente a diferença cultural que se inverte, depois se esgarça e se apaga. Ela dá lugar à violência recíproca.

G.L.: Então, ainda aqui, deve-se remeter tudo à *mimésis* de apropriação.

R.G.: Sem nenhuma hesitação. Quando os etnólogos falam de inversões de papéis, acompanhadas de paródias recíprocas e de zombarias insultantes que por vezes degeneram em batalha ordenada, é a crise mimética que eles estão descrevendo, sem desconfiar disso.

G.L.: Os etnólogos falam de ritos que consistem em "violar os interditos".

R.G.: Claro. Se os interditos são antimiméticos, qualquer encenação da crise mimética irá necessariamente consistir em violar os interditos. Trata-se de um verdadeiro desabamento da organização social. No paroxismo dessa crise, os homens disputam violentamente todos os objetos normalmente proibidos; é por essa razão que com frequência existe incesto ritual, ou seja, fornicação, com mulheres que não se tem o direito de tocar o resto do tempo.

G.L.: No entanto, seria possível contrapor à sua leitura do ritual como reprodução de uma crise mimética a existência de ritos não-violentos, de caráter muito harmonioso e que parecem obedecer a uma vontade estética.

R.G.: É verdade, mas se o senhor comparar as descrições etnológicas entre elas, irá constatar que não há solução de continuidade entre a brutalidade extrema e a desordem indescritível num extremo do panorama ritual, e a mais serena arte no outro extremo. Encontraremos facilmente todas as formas intermediárias necessárias para passar sem solução de continuidade de um extremo a outro, e o futuro cada vez menos violento dos ritos deve constituir uma evolução normal, pelo fato de que os ritos consistem paradoxalmente em transformar em ato de colaboração social a desagregação conflitante da comunidade.

As expressões às quais os etnólogos recorrem revelam essa continuidade. Numa das pontas da cadeia, eles falam de "combate" e de clamores desordenados, de descargas frenéticas. Vêm a seguir os "simulacros de combate", as batidas rítmicas com os pés, acompanhadas de "gritos de guerra" que se transformam insensivelmente em "cantos guerreiros", depois são "danças belicosas" que finalmente desembocam nos cantos e danças puros e simples. As figuras coreográficas mais delicadas, as posições que são trocadas sem que os parceiros renunciem a se encarar, os efeitos de espelho, tudo pode ser lido como traços esquematizados e purificados de enfrentamentos passados.

Reproduzindo sempre o modelo mimético num espírito de harmonia social, a ação deve pouco a pouco esvaziar-se de qualquer violência real, deixando subsistir apenas uma forma "pura". Basta olhar essa forma para constatar que se trata sempre de *duplos*, ou seja, de parceiros que se imitam reciprocamente; o modelo das danças rituais mais abstratas é sempre o enfrentamento dos *duplos*, mas "estetizado".

Ou seja, mesmo as formas menos violentas do ritual não comprometem a ideia de um modelo conflitante único. Para compreender bem o rito, devemos partir não das formas mais apaziguadas, mas das formas mais manifestamente conflitantes, esses interregnos africanos, por exemplo, durante os quais a sociedade inteira decompõe-se na anarquia conflitante, de maneira que os etnólogos hesitam na definição do fenômeno, não sabendo nunca se ele deve ser visto como uma repetição ritual, uma espécie de desregramento regulado, ou um verdadeiro acontecimento histórico, com consequências imprevisíveis.

J.-M.O.: Em suma, o senhor afirma que os interditos e os ritos podem todos ser remetidos ao conflito mimético. O denominador comum é o mesmo, mas há aí algo muito paradoxal, pois trata-se de proibir num caso aquilo que se obriga a fazer no outro. Se a crise mimética é tão temível quanto sugere nossa leitura dos interditos, não se compreende que os rituais se esforcem por reproduzir, de modo por vezes terrivelmente realista, aquilo que as sociedades mais temem em tempos normais, e que elas parecem ter razão em temer.

Não existe *mimésis* inocente, *mimésis* sem perigo, e não é impossível macaquear a crise dos duplos como fazem os ritos sem correr o risco da verdadeira violência.

R.G.: O senhor define perfeitamente o paradoxo extraordinário que constitui em todas as sociedades religiosas a justaposição dos interditos e dos rituais. Se até aqui a etnologia fracassou diante do enigma do religioso, é porque ela nunca descreveu até o fim esse paradoxo, e se ela não o descreveu é porque sempre conseguiu eludi-lo ou embotá-lo no próprio religioso. Isso não quer dizer que esse paradoxo não exista, isso quer dizer que a própria consciência religiosa pode chegar ao estágio em que, como nós, ela considera esse paradoxo intolerável e impensável; tratando então de *dar um jeito nas coisas*, de aparar as arestas da contradição, seja suavizando os interditos, seja domesticando a crise ritual, seja fazendo as duas coisas ao mesmo tempo. Em vez de minimizar a oposição entre proibição e ritual, ou de enfraquecê-la, como sempre é feito, na trilha do próprio religioso, quando, por exemplo, se vê na festa uma simples vacância temporária e feliz dos interditos, é preciso ressaltá-la, é preciso sublinhar o mistério, é preciso compreender que não compreendemos absolutamente nada do porquê as coisas acontecerem dessa maneira.

Em seus rituais, as sociedades primitivas abandonam-se de bom grado àquilo que elas temem mais que tudo em outras épocas, a dissolução mimética da sociedade.

J.-M.O.: Se a *mimésis* é a potência ao mesmo tempo irresistível e insidiosa sugerida tanto pela psicopatologia individual quanto pelas precauções religiosas com respeito à poluição, o rito aparece como um convite ao desastre. É preciso renunciar à teoria mimética ou então descobrir que os sistemas religiosos têm razões superiores para ultrapassá-la. Quais podem ser essas razões?

R.G.: O paradoxo que acabamos de assinalar torna-se ainda mais extraordinário no caso de ritos que não têm data fixa mas que se decide cumprir para afastar uma ameaça de crise muito imediata.

Como Gribouille[9] que vai buscar no rio um abrigo contra a chuva, as comunidades parecem lançar-se deliberadamente no mal que elas temem, acreditando assim evitá-lo. As instituições religiosas que se mostram tão temerosas o resto do tempo dão prova, nos ritos, de uma temeridade propriamente inacreditável. Não somente elas abandonam suas precauções habituais, como imitam conscienciosamente sua própria decomposição no mimetismo histérico; tudo acontece como se pensassem que a desintegração simulada pudesse afastar a desintegração real. Mas essa definição não ocorre sem dificuldade: é de fato toda a distinção entre o original e a cópia que se encontra comprometida pela concepção religiosa da *mimésis*.

G.L.: Há teorias que afirmam a funcionalidade do ritual. As técnicas que consistem em imitar, todos ao mesmo tempo, os efeitos da discórdia, talvez contribuam para afastar seu perigo, retirando dos participantes o desejo de se entregarem realmente às condutas temidas.

R.G.: Eu próprio acredito numa certa funcionalidade do ritual, mas essa funcionalidade nem sempre está garantida, pois há ritos que se convertem em verdadeira discórdia. É preciso compreender sobretudo que a eficácia de uma instituição não basta para dar conta de sua existência. Não devemos recair nas ingenuidades do funcionalismo.

---

9. Gribouille é o tipo de personagem ingênuo, simples de espírito. O personagem, presente na literatura francesa desde o século XVI, foi retomado pela condessa de Ségur, em *A irmã de Gribouille*, e a ingenuidade do menino era tanta que ele chegou a se jogar em um fosso para se proteger da chuva ao ter sido apanhado por uma tempestade. (NT)

É difícil entender por que certas sociedades que, com frequência, reagem a certo tipo de perigo esforçando-se por evitá-lo, bruscamente dariam meia-volta, em particular quando o perigo parece estar no máximo da pressão, para então recorrer ao remédio inverso, aquele que deveria ser o mais aterrorizante. Tampouco seria cabível imaginar, em volta do berço dessas culturas, como a fada boa das lendas, uma fila de etnopsiquiatras muito sábios, que em sua infinita presciência dotariam tais culturas de instituições rituais.

Nenhuma ciência, nenhum pensamento seria capaz de inventar todos os detalhes dos ritos, chegando espontaneamente a sistemas tão constantes por trás de suas diferenças aparentes, como são os sistemas religiosos da humanidade.

Para resolver o problema, é preciso, evidentemente, não eliminar nada das instituições que tentamos compreender. E limitando nosso estudo dos rituais à crise mimética, eliminamos algo que normalmente figura nos ritos, e é a sua conclusão. Essa conclusão consiste, em regra geral, na imolação de uma vítima animal ou humana.

D. SACRIFÍCIO E MECANISMO VITIMÁRIO

G.L.: Não existem ritos sem conclusão sacrificial?

R.G.: Existem sim. A conclusão do rito pode se limitar a mutilações ritualísticas ou a exorcismos que são sempre o equivalente do sacrifício. Mas há também formas rituais, ou pós-rituais, que não comportam nenhuma conclusão sacrificial, mesmo simbólica. Penso que devemos reservar essa questão para mais tarde, sem o que iríamos enveredar em digressões infinitas e perder o fio de nossa demonstração. Essa só é evidente se a seguirmos até o fim e não vou responder a todas as objeções que possam vir-lhes à cabeça à medida que se apresentarem. Essa que o senhor acabou de levantar é capital, pois ela se junta ao imenso problema do desaparecimento do sacrifício em instituições culturais que derivam dele e que só existem por ele. Trataremos disso mais adiante.

J.-M.O.: Então, voltemos às nossas ovelhas... sacrificiais.

R.G.: Se o sacrifício conclui os ritos, é preciso que ele apareça nas sociedades religiosas como a conclusão da crise mimética encenada por esses ritos.

Em numerosos ritos, a assistência inteira deve tomar parte da imolação que se assemelha demais a uma espécie de linchamento. Mesmo onde a imolação é reservada a um sacrificador único, é em regra geral em nome de todos os participantes que ele atua. É a unidade da comunidade que se afirma no ato sacrificial e essa unidade surge no paroxismo da divisão, no momento em que a comunidade se sente dilacerada pela discórdia mimética, entregue à circularidade interminável das represálias vingativas. À oposição de cada um contra cada um sucede-se bruscamente a oposição de todos contra um. À multiplicidade caótica dos conflitos particulares sucede-se de repente a simplicidade de um antagonismo único: toda a comunidade de um lado, e de outro a vítima. Não é difícil compreender no que consiste essa resolução sacrificial; a comunidade encontra-se inteiramente solidária, em detrimento de uma vítima não somente incapaz de se defender, mas totalmente impotente para suscitar vingança; seu abate não poderia provocar novos distúrbios e fortalecer a crise, pois ela une todos contra si própria. O sacrifício não é apenas uma violência a mais, uma violência acrescentada a outras violências, mas é a última violência, é a última palavra da violência.

Quando vemos a hostilidade dirigida contra a vítima em certos sacrifícios, somos levados a especular que ela seria considerada responsável, sozinha, pela totalidade da crise mimética. Antes de ser morta, ela pode ser insultada e maltratada. A verdadeira questão é a seguinte: como tal união contra a vítima é possível em tantos ritos tão diversos, qual é a força que reúne a coletividade contra essa vítima?

G.L.: O Freud de *Totem e tabu* responde que essa vítima é o pai da horda primitiva. Segundo ele, todos os ritos teriam guardado a lembrança de um assassinato único que fundou a humanidade.

R.G.: Tudo que Freud diz a esse respeito merece ser examinado com muita atenção, pois ele é o único, a partir de observações etnológicas menos antiquadas do que se imagina, que compreende a necessidade de um assassinato coletivo real como modelo do sacrifício. Mas sua resposta não é válida. A partir de seu assassinato único, que teria acontecido de uma vez por todas, não é possível compreender as repetições rituais.

Aliás, ele situa mal esse assassinato ao colocá-lo no início da sequência ritual. Os ritos que lhe dão razão são raros e são aqueles onde a ordem nor-

mal está invertida. A ordem normal é aquela que temos descrito. A crise mimética vem em primeiro lugar e o assassinato coletivo constitui ao mesmo tempo seu paroxismo e sua conclusão.

A ideia de que os homens se reuniriam e imolariam toda sorte de vítimas para comemorar a "culpabilidade" que ainda sentem a respeito de um assassinato pré-histórico é mítica. Mas não o é, ao contrário, a ideia de que os homens imolam suas vítimas porque um primeiro assassinato, espontâneo, realmente reuniu a comunidade pondo fim a uma crise mimética real. Fica então compreensível que os homens recorram aos ritos para afastar uma ameaça real de crise; a crise seria reproduzida não por si mesma, mas por sua resolução; o importante seria chegar a essa resolução, vista como única resolução satisfatória de qualquer crise passada, presente e futura. O paradoxo a que somos confrontados estaria resolvido. Não haveria contradição de intenção entre os interditos e os rituais; os interditos buscariam afastar a crise proibindo as condutas que a suscitam, e se ainda assim a crise recomeçar, ou se ela parecer recomeçar, os ritos irão tentar canalizá-la na boa direção e conduzi-la à resolução, ou seja, a reconciliação da comunidade em detrimento de uma vítima que devemos supor arbitrária. De fato, nenhuma vítima individual pode ser responsável pela crise mimética.

Apenas uma vítima arbitrária pode resolver a crise, pois todos os fenômenos de violência, sendo miméticos, são por toda parte idênticos e são de forma idêntica repartidos no seio da comunidade. Ninguém pode atribuir à crise uma origem, distribuir responsabilidades. E essa *vítima expiatória* acabará necessariamente por aparecer e por reconciliar a comunidade, pois a própria exasperação da crise, ligada a um mimetismo sempre crescente, deve necessariamente suscitá-la.

J.-M.O.: É nisso que me parece difícil segui-lo. O senhor afirma que a crise mimética, a anarquia conflituosa no seio da comunidade, não somente pode, mas deve conduzir a uma resolução arbitrária desse tipo. Portanto, haveria aí algo como um mecanismo natural de resolução. Acredito que esse é um ponto bem difícil na sua teoria, e é preciso descrevê-lo melhor.

R.G.: Trata-se de seguir até o fim a lógica do conflito mimético e da violência dele resultante. Quanto mais as rivalidades se exasperam, mais os rivais tendem a se esquecer dos objetos que inicialmente as causaram, e mais eles ficam fascinados uns com os outros. A rivalidade purifica-se de tudo que está

em jogo exteriormente tornando-se, em suma, rivalidade pura ou de prestígio. Cada rival torna-se para o outro o modelo-obstáculo adorável e odioso, aquele que é preciso ao mesmo tempo abater e absorver.

A *mimésis* está mais forte do que nunca, mas daí em diante, ela não pode mais ser exercida no nível do objeto, pois não há mais objeto. Só há protagonistas que designamos como duplos, pois, sob a relação do antagonismo, nada mais os separa.

Se não há mais objeto, não há mais *mimésis* de apropriação no sentido por nós definido. Não há mais terreno de aplicação possível para a *mimésis* além dos próprios protagonistas. O que vai então se produzir, no seio da crise, são substituições miméticas de antagonistas.

Se a *mimésis de apropriação* divide fazendo convergir dois ou vários indivíduos para um único e mesmo objeto de que todos querem se apropriar, a *mimésis do antagonista*, necessariamente, reúne fazendo convergir dois ou vários indivíduos para um mesmo adversário que todos querem abater.

A *mimésis* de apropriação é contagiosa, e quanto mais numerosos forem os indivíduos polarizados por um mesmo objeto, mais os membros ainda não envolvidos da comunidade tendem a seguir seu exemplo; o mesmo ocorre, forçosamente, com a *mimésis* do antagonista, pois é da mesma força que se trata. É portanto esperado que essa *mimésis* cresça como bola de neve desde qûe comece a funcionar, a partir do momento em que o objeto desaparece e que a loucura mimética atinge um alto grau de intensidade. Como a potência de atração mimética multiplica-se com o número de polarizados, necessariamente vai chegar o momento em que a comunidade por inteiro estará reunida contra um indivíduo único. A *mimésis* do antagonista suscita portanto uma aliança de fato contra um inimigo comum, e a conclusão da crise, a reconciliação da comunidade, não é nada além disso.

Não é possível saber, pelo menos em certos casos, qual razão insignificante fará convergir a hostilidade mimética para tal vítima e não para outra: de qualquer forma, essa vítima será considerada como absolutamente singular, única, não somente em razão da idolatria odiosa que ela congrega, mas também, e sobretudo, pelo efeito de reconciliação que resulta dessa polarização unânime.

A comunidade sacia sua raiva contra essa vítima arbitrária, na convicção absoluta de ter encontrado a causa única de seu mal. A seguir, ela se encontra privada de adversários, purificada de qualquer hostilidade contra quem, um instante antes, ela demonstrava uma raiva extrema.

O retorno à calma parece confirmar a responsabilidade dessa vítima nos distúrbios miméticos que agitaram a comunidade. A comunidade percebe-se como passiva diante de sua própria vítima, que aparece, ao contrário, como o único agente responsável pelos acontecimentos. Basta compreender que a inversão da relação real entre a vítima e a comunidade perpetua-se na resolução da crise, para compreender por que essa vítima é considerada *sagrada*. Ela é vista como tão responsável pelo retorno da calma quanto pelas desordens que a precedem. Ela é vista como a manipuladora mesma de sua própria morte.

J.-M.O.: Tentemos resumir sua exposição. Uma vez que a *mimésis* de apropriação objetal tenha cumprido sua obra de divisão e de conflito, ela se transforma em *mimésis* do antagonista que tende, ao contrário, a reunir e a unificar a comunidade. A estrutura dos ritos no mundo inteiro sugere que se trata não de uma evolução fortuita, mas de uma evolução necessária, ligada à própria natureza da crise e da *mimésis*. Essa resolução vai infalivelmente acontecer?

R.G.: Não é possível saber, mas podemos pensar que não. Pode-se pensar que numerosas comunidades humanas tenham se desintegrado sob o efeito de uma violência que nunca desembocou no mecanismo que acabei de descrever. Mas a observação dos sistemas religiosos obriga-nos a pensar: 1. que a crise mimética sempre se produz; 2. que a reunião de todos contra uma vítima única é a resolução normal no plano cultural e a resolução propriamente normativa, pois é dela que jorram todas as regras culturais.

J.-M.O.: Todas?

R.G.: Para compreender as regras primitivas, interditos e rituais e a força prodigiosa dessas regras, é preciso supor uma crise bastante longa e atroz, para que a resolução repentina, contra a vítima única, tenha o efeito de uma liberação miraculosa. Essa experiência de um ser supremamente maléfico e depois benéfico, cujos aparecimento e desaparecimento são marcados pelo assassinato coletivo, não pode deixar de ser literalmente arrebatadora. Essa

comunidade terrivelmente sofrida encontra-se repentinamente esvaziada de qualquer antagonismo, completamente liberada.

É fácil compreender que daí em diante essa comunidade fique totalmente animada por uma vontade de paz, completamente dedicada à manutenção dessa trégua milagrosa que lhe parece ter sido concedida pelo ser temível e benéfico que de alguma forma a visitou. Portanto, é sob o signo desse ser, e como se se tratasse de instruções deixadas por ele, que ela vai colocar todas suas ações futuras.

Em suma, é pela recentíssima experiência da crise e de sua resolução que a comunidade se guia, acreditando-se sempre guiada pela própria vítima, para consolidar o frágil alívio que está desfrutando. Não é difícil ver que dois imperativos principais devem surgir: 1. não refazer os gestos da crise, abster-se de qualquer mimetismo, de qualquer contato com os antagonistas de antigamente, de qualquer gesto de apropriação com respeito aos objetos que foram causa ou pretexto para a rivalidade; 2. refazer ao contrário o acontecimento milagroso que finalizou a crise, imolar novas vítimas substitutas da vítima original em circunstâncias tão semelhantes quanto possível às da experiência original. Esse é o imperativo do ritual.

Os homens não compreendem o mecanismo de sua reconciliação; o segredo de sua eficácia escapa-lhes; é por isso que eles tentam reproduzir tudo com toda exatidão possível. Eles veem claramente que o mecanismo salvador só se desencadeou no paroxismo da crise fratricida. A resolução unânime e esse paroxismo forma um conjunto que o pensamento religioso se recusa frequentemente a dissociar, compreendendo que ele é indissociável. É aqui que devemos buscar a razão dessa loucura conflitante, dessa indiferenciação cultural que constitui a fase inicial de muitos ritos, a preparação ao sacrifício.

Longe de visar ao indiferenciado pelo indiferenciado, como imagina Lévi-Strauss, os ritos só enxergam na crise uma maneira de garantir a diferenciação, Portanto, não há nenhuma razão de remeter os ritos à insensatez, como faz Lévi-Strauss. É sem dúvida da desordem extrema que a ordem surge na cultura humana, pois a desordem extrema é o desaparecimento de qualquer objeto no conflito, e é então que a *mimésis* de apropriação, a *mimésis* conflitante transforma-se em *mimésis* do antagonista e da reunificação em torno desse antagonista. Expulsando o rito da sala de aula estruturalista,

como ele faz, Lévi-Strauss se engana. O mau aluno sabe muito mais que o professor sobre a ordem e a desordem.[10]

Nos ritos de passagem, por exemplo, o indiferenciado identifica-se com a perda de uma *identity* prévia, de uma especificidade nesse momento dissolvida, e é essa perda que o rito de início ressalta e agrava; ele a torna tão completa quanto possível, não por ter uma "nostalgia do imediato" como diria Lévi-Strauss, mas para facilitar ao postulante a aquisição de sua nova identidade, de sua definitiva diferenciação. É claro, por exemplo, que os ritos do batismo são banhos de indiferenciado, de onde se sai mais bem diferenciado. Os fiéis mais humildes de todas as religiões do mundo sempre souberam disso; pode acontecer de o postulante se afogar, mas não é para afogá-lo que ele é submetido ao rito do batismo.

J.-M.O.: O senhor não corre o risco de recair numa definição mística do ritual?

R.G.: De modo algum, pois vejo muito bem que a *prova* iniciática é uma forma particular de se iluminar a crise mimética, com certos objetivos particulares. Trata-se de fazer os postulantes passarem por uma crise tão terrível quanto possível, *para que se desencadeie em seu benefício o efeito salvador do sacrifício.* É por isso que, enquanto os ritos iniciáticos são vivos, acontece de vez em quando de algum postulante ser perdido, e mesmo quando os ritos perdem sua força, faz-se de conta que se acredita que os postulantes poderiam realmente morrer.

G.L.: Sua definição, sem dúvida, resolve a aparência de conflito entre os interditos antimiméticos e o abandono à crise mimética nos ritos. A crise não está lá por ela mesma, mas para desencadear a resolução sacrificial. E se a teoria mimética for exata, os ritos têm razão de pensar que o paroxismo da desordem é necessário a esse desencadeamento. Portanto, os ritos e os interditos visam ao mesmo objetivo, é a ordem e a paz que surgem do mecanismo coletivo; ambos se esforçam por consolidar essa paz, mas fazem isso de dois modos diferentes.

R.G.: Os interditos visam ao objetivo diretamente, proibindo tudo o que toca ou que parece tocar a crise, e os ritos visam a esse mesmo objetivo por meio do mecanismo coletivo que eles tentam novamente desencadear. Com-

10. Claude Lévi-Strauss, *L'homme nu*, p. 559-621.

preende-se então por que os homens recorrem aos ritos quando a crise os ameaça realmente; o paradoxo da doença que serve para curar a doença deixa de existir. Trata-se de reforçar as forças do mau mimetismo na direção da resolução sacrificial. Assim, não há nenhuma diferença entre os ritos ditos de passagem e os outros. O modelo que serve para perpetuar o *statu quo* também é o modelo da mudança que, de qualquer forma, deve levar ao mesmo. No final das contas, a crise deve ser sempre reencenada para que novamente venha à luz a resolução pacificadora e ordenadora. O fato de que o pensamento atual não possa integrar esses mecanismos não impede que eles existam desde que o mundo é mundo. Em certo sentido, aliás, essa incapacidade de integrar tais mecanismos faz todas as honras ao pensamento atual e prepara a revelação racional daquilo que o racionalismo é ainda incapaz de apreender. Essa recusa é preferível a todo o sincretismo vagamente místico, que em nome de uma "natureza humana" submete-se com excessiva facilidade aos mecanismos do sagrado, ou de um vago panteísmo, que são os herdeiros diretos dos deuses da violência. Compreendo e compartilho o horror de Lévi-Strauss por esse tipo de atitude.

E. TEORIA DO RELIGIOSO

J.-M.O.: Parece impossível resolver um problema no âmbito do religioso sem ser imediatamente confrontado pelo problema oposto. Em certos sistemas religiosos, o caráter antimimético dos interditos é muito evidente e a crise mimética, nos ritos, é igualmente evidente. Como o senhor mostra, por trás dessa contradição existe comunidade de intenção. Agora enxergamos isso, mas não vemos por quê, se essa contradição é justificada, em certos sistemas religiosos ela pode se atenuar ou mesmo desaparecer completamente.

R.G.: Foi essa a objeção que o senhor colocou, e agora podemos responder a ela. Enquanto a lembrança da experiência original permanecer viva, a contradição objetiva entre reprodução e interdição da crise mimética não constitui um problema para o pensamento religioso. Talvez essa contradição não seja mesmo percebida. Mas ela deve se tornar problemática uma vez que a razão de ser do rito comece a esmaecer.

A elaboração religiosa nunca cessa e ela deve tender pouco a pouco a minimizar ou se possível suprimir o que ela percebe, a partir daí, como nós mesmos percebemos, como uma contradição lógica, pois não vemos nos ritos a vontade de reproduzir o mecanismo da vítima expiatória em seu contexto próprio. Em suma, bem antes da chegada dos etnólogos, as condições de ignorância no interior das quais o seu pensamento é exercido já se encontravam realizadas e influenciam a elaboração religiosa tardia em um sentido que nos parece mais inteligível, lógico e mesmo "natural" do que aquilo que precede.

No seio mesmo dos sistemas religiosos, distorções vão ser produzidas, visando *racionalizar* a prática, seja suavizando as proibições, seja tornando os ritos mais sóbrios, ou ambos ao mesmo tempo. O sistema tende a se unificar sob a égide de uma lógica que não corresponde nem à sua origem, nem à sua razão de ser. E essa evolução, realizando-se num sentido aparentemente racional, vai contribuir para enganar os etnólogos, fornecendo-lhes argumentos para negar a origem que proponho, para considerar os ritos mais reveladores como aberrações supremas no seio dessa verdadeira aberração que o religioso constitui. No entanto, com um pouco de paciência e de observação podemos sempre encontrar o caminho que leva à origem violenta.

J.M.O.: Antes de continuar, poderíamos talvez evocar certas objeções feitas a *A violência e o sagrado*. Dizem, por exemplo, que o mecanismo do "bode expiatório" é excessivamente fugaz e insignificante para justificar efeitos tão formidáveis quanto as formas religiosas.[11]

R.G. Há certo número de coisas que essa objeção não leva em conta. A primeira é a natureza mimética do conflito, ou seja, seu nada último de objeto. Não há nada mais difícil do que admitir a profunda nulidade do conflito

11. Pierre Manent, *Contrepoint*, v. 14, 1974, p. 169: "Uma vez que o assassinato tenha ocorrido, não há nenhuma razão para que a violência não recomece *imediatamente*. Os homens só podem conhecer a paz pelo conhecimento de um mundo comum: a teoria de René Girard deixa os homens entre eles após o assassinato, só fica faltando um. Os homens só podem conhecer a paz se existir fora deles algo que, por sua altura, sua transcendência, tenha direito de requerer sua obediência, seja digno de evocar seus desejos". A citação resume claramente o mal-entendido a respeito do assassinato fundador que é compreendido como uma ideia, e não como o único *mecanismo* capaz justamente de estruturar para todos seus herdeiros culturais um mundo comum e uma "transcendência" que supostamente "requer sua obediência".

humano. Para os conflitos dos outros, ainda vá lá, mas para nossos próprios conflitos, é quase impossível. *Todas* as ideologias modernas são imensas máquinas de justificar e legitimar sobretudo os conflitos que atualmente poderiam chegar a dar fim à existência da humanidade. Toda a loucura do homem está aí. Se não admitirmos essa loucura do conflito humano hoje, jamais a admitiremos. Se o conflito é mimético, a resolução igualmente mimética não deixa nenhum resíduo; ela purga inteiramente a comunidade porque justamente *não há objeto.* (Isso não nos obriga a pensar que todos os conflitos humanos careçam necessariamente de objeto real.)

Dizem que o efeito reconciliador da vítima emissária só pode ser temporário. É verdade, mas não se trata absolutamente de tudo atribuir a esse efeito. Não é da reconciliação vitimária diretamente que jorra a cultura, mas do duplo imperativo do interdito e do ritual, ou seja, da comunidade como um todo unida para não recair na crise guiando-se pelo modelo – e o antimodelo – que a partir de então constituem para ela a crise e sua resolução. Para compreender a cultura humana é preciso admitir que apenas o represamento das forças miméticas pelos interditos, sua canalização nas direções rituais, pode estender e perpetuar o efeito reconciliador da vítima expiatória. O religioso não é nada além desse imenso esforço para se manter a paz. *O sagrado é a violência*, mas se o religioso adora a violência, é porque considera que ela traz a paz; o religioso é inteiramente orientado para a paz, mas os meios dessa paz não são desprovidos de violência sacrificial. Seria desconhecer totalmente minha perspectiva ver nisso uma espécie de "culto da violência", uma aprovação do sacrifício, ou, no outro extremo, uma denúncia sem nuanças das culturas humanas.

Se o religioso sempre provoca escândalo ao se decompor é porque a violência que entra em sua composição aparece e perde sua potência reconciliadora. Os homens são imediatamente levados a transformar o próprio religioso em novo bode expiatório, para não ver, uma vez mais, que essa violência é sua, e eles a descartam, mais do que nunca, em detrimento do sagrado, ainda que eles o vomitem, como hoje, em vez de adorá-lo, como outrora. Todas as atitudes que não revelam a vítima fundadora são erros opostos, duplos que jogam eternamente um ao outro a mesma bola, sem nunca desferir o golpe final que faria desabar toda a estrutura do desconhecimento.

G.L.: Existe ainda outra razão para o mal-entendido que o senhor aponta. Para esclarecer o mecanismo da vítima fundadora, seria preciso que buscássemos ao nosso redor fenômenos que se assemelhassem a ele e que nos dessem alguma ideia a esse respeito.

R.G.: Se esses fenômenos fossem idênticos aos que produziram o religioso, é ainda o religioso que eles produziriam e não poderíamos identificá-los objetivamente melhor do que os homens que vivem no religioso primitivo. A sociedade moderna não produz mais o religioso no sentido dos sistemas que estamos estudando. Por uma razão que ainda ignoramos, mas da qual logo falaremos, o mecanismo fundador funciona muito menos do que antes, embora não tenha cessado completamente de funcionar. Falamos de "bode expiatório" não somente no sentido ritual do Levítico (16, 5-10) e dos ritos análogos, mas no sentido de mecanismo psicológico espontâneo. Nenhuma outra sociedade jamais foi capaz, acredito, de tal percepção. Seria preciso refletir a respeito dessa estranha aptidão. É essa, a meu ver, a tarefa essencial da etnologia, uma tarefa da qual ela sempre se esquivou. Emprego a expressão *vítima expiatória* apenas para o mecanismo espontâneo.

J.M.O.: Portanto, nós nos encontramos num estado de compreensão crescente, mas sempre enganosa e sempre controvertida a respeito dos fenômenos que estamos discutindo. A presente discussão seria impossível fora dessa situação especificamente moderna.

R.G.: Como dissemos, a capacidade do mecanismo vitimário de produzir o sagrado é inteiramente fundada no desconhecimento de que esse mecanismo é objeto. Numa sociedade em que todos sabem pelo menos vagamente o que quer dizer um "bode expiatório", pois todos recriminam algum adversário nacional, ideológico ou familiar de "buscar um bode expiatório", o mecanismo em questão encontra-se visivelmente presente, mas perdeu demais seu vigor para cumprir tão bem quanto no passado as tarefas que a cultura humana lhe atribui, ou melhor, que esse mecanismo atribui à cultura humana.

J.M.O.: Em resumo, o senhor quer dizer que encontramos entre nós fenômenos *bastante análogos* aos que é preciso postular por detrás das formas religiosas, mas *não o bastante* para que se possa assimilar as duas coisas. Em nossa sociedade os fenômenos estão sempre misturados a um saber deles mesmos que os impede de desempenhar plenamente seu papel e de recriar

verdadeiros sistemas religiosos. Assim, seria enganoso afirmar a respeito da teoria: "os mecanismos de bode expiatório não são próprios para fundar a cultura humana". Ocorre com os mecanismos de bode expiatório o mesmo que o *iceberg* outrora proverbial de Freud; a parte emersa é insignificante em relação à parte submersa. Mas não é em um inconsciente individual ou mesmo coletivo que essa parte imersa deve ser situada, e sim numa história propriamente imemorial, numa dimensão diacrônica inacessível aos modos atuais de pensamento.

R.G.: Não haveria melhor maneira de dizê-lo. A produção do sagrado é necessariamente inversamente proporcional à compreensão dos mecanismos que o produzem. E sem dúvida é preciso enxergar que o grão de areia do saber na engrenagem da vítima expiatória não significa que haverá menos vítimas, muito pelo contrário. Não preconizamos um otimismo beato. Quanto mais a crise do sistema sacrificial é radical, mais os homens se sentem tentados a multiplicar as vítimas para se chegar, apesar de tudo, aos mesmos efeitos.

Em *A violência e o sagrado*, não enfatizei suficientemente o perigo das analogias vagas. O interesse do que dizemos aqui não se encontra nas aplicações impressionistas que possam ser feitas à nossa sociedade para denunciar um ou outro de seus aspectos que nos desagrade, mas na leitura rigorosa dos ritos e dos interditos agora possível à luz do mecanismo de unanimidade violenta não ainda desativado, funcionando em seu registro mais alto, que deve ter sido o registro normal da humanidade durante a maior parte de sua existência. O paradoxo é que esse regime normal não é diretamente observável.

E é exatamente porque esse regime não é diretamente observável que a presente tese deve ser definida como uma hipótese. Esse termo não significa de modo algum que "nem eu mesmo acredito nela", como sugeriu um cavalheiro do *Times Literary Supplement*, que nunca deve ter ouvido falar daquilo que recebe o nome de hipótese científica.

Essa hipótese não é gratuita, pois o funcionamento do mecanismo pode ser perfeitamente apreendido pelo raciocínio. Então, verificamos sem nenhuma dificuldade que todas as instituições religiosas, todas as noções trazidas pelo religioso, o sagrado, a divindade etc. correspondem ao que é possível esperar de tal mecanismo produtor de desconhecimento.

Para compreender aqui a necessidade da hipótese e para justificá-la, também é preciso refletir sobre o silêncio envolvendo em nossa sociedade os fenômenos miméticos agudos. Onde a integração a essa sociedade for apenas parcial, ou estiver em regressão, o transe ou a possessão surge correntemente e de modo quase normal no interior do grupo humano, por menos que esse tenha a expectativa de que eles surjam.

J.M.O.: Sem negar a existência desses fenômenos, tendemos a minimizá-los ou a reduzi-los à noção moderna da *hipnose*; nós os inscrevemos no quadro bastante estreito da consulta médica e da manipulação terapêutica ou simplesmente do entretenimento. Esse quadro é determinado claramente por aquilo que chamamos de nosso individualismo e nosso racionalismo, ou seja, por nosso desconhecimento do mimético. Falaremos disso mais adiante.

R.G.: O estudo comparado dos transes rituais ou não-rituais e de outros fenômenos religiosos sugere que a reciprocidade acelerada das reações miméticas no interior do grupo humano pode alterar não somente as relações entre os participantes que se tornam *interdividuais*, podemos dizer, mais que *interindividuais*, e não mais sabemos o que pertence ao eu ou ao outro, mas também a percepção em seu conjunto, causando efeitos de mistura e enevoamento que determinam tanto a natureza composta das máscaras rituais quanto a monstruosidade das criaturas mitológicas. Os cultos ditos de possessão tentam reproduzir o transe mimético e sua conclusão vitimária por verem aí, parece que corretamente, uma experiência religiosa fundamental. As alucinações monstruosas e a confusão perceptiva devem favorecer o deslizamento da *mimésis* conflitual (apropriação) à *mimésis* reconciliadora do antagonista único (bode expiatório). A vítima polariza e *fixa* todos os fenômenos de alucinação. É por isso que a divindade primitiva é quintessencialmente *monstruosa*.

G.L.: Não existe ninguém que relacione tais indícios uns com outros. Eles dizem respeito, poder-se-ia dizer, a muitas disciplinas ao mesmo tempo: etnologia, psicopatologia, psicologia das massas etc. Não existe disciplina específica para ocupar-se simultaneamente de todos esses fenômenos. Isso quer dizer que não queremos ou não podemos dirigir nossa atenção em sua direção.

R.G.: Eles sem dúvida provocam em muitos de nós um mal-estar indefinível. Em conjunto, eles constituem essa "indiferenciação" que horroriza o

cientista estruturalista, em todos os sentidos do termo, embora ele nunca possa prescindir dela, embora ele a use como pano de fundo obrigatório de seu desdobramento diferenciador.

Não acredito entretanto, em um vasto complô ideológico para "reprimir" tudo isso ou em alguma vigilância obscura e sem lacunas do famoso "inconsciente". É preciso renunciar a todos os bichos-papões marxistas e freudianos, também eles já razoavelmente corroídos, como a própria mitologia, justamente por não terem constituído nada além do que um substituto modernizado à monstruosidade ritual, mais do que sua leitura racional. Penso que nosso universo se caracteriza, por razões ainda não descritas mas que não vão deixar de nos ocupar, por um recuo historicamente único da dominação mimética sobre os indivíduos e mesmo sobre as coletividades. Digo claramente recuo, e não desaparecimento.

Esse recuo, de importância capital, permanece necessariamente ambíguo sob todos os aspectos, a começar por aquele do *saber* que ele pode adquirir sobre si mesmo. Apesar de sua extensão sem precedente, principalmente durante os três últimos séculos, ele conserva um caráter quase inapreensível. De fato, se ele nos dota de uma maior capacidade de observar lucidamente os fenômenos miméticos, sem ser "contaminados" por eles, e portanto de estudá-los cientificamente, ele começa em primeiro lugar por fazê-los desaparecer, ou por metamorfoseá-los. Por definição, ele retira o essencial da observação de que nos torna capazes.

É a esse recuo que atribuiremos a predominância atual dos chamados "distúrbios psicopatológicos" onde antigamente reinava o transe ritual. (O que não significa que todos os distúrbios estivessem ausentes.) Sem dúvida, é a um primeiro recuo desse tipo que devemos aos gregos a passagem do transe sacrificial dionisíaco ao universo da teatralidade. Constato que em nossos dias tendemos a interpretar a possessão ritual como um fenômeno teatral. É a tendência de Michel Leitis em seu estudo sobre os etíopes. Infinitamente mais rara e mais radical é a intuição em sentido contrário, a de Shakespeare, por exemplo, que enraíza qualquer efeito de teatro e toda "crise de identidade" na mesma confusão mimética e violenta de toda mitologia e de todo assassinato coletivo, mesmo o mais histórico, o de Júlio César, especialmente, fundador do Império Romano.

Sobre os fenômenos de mimetismo violento e coletivo, por certo não existe obra tão decisiva quanto *Sonho de uma noite de verão*, mas ninguém foi realmente capaz de utilizar o extraordinário ensinamento que esse texto encerra.

Repito que é preciso evitar conceber os mecanismos fundadores do religioso a partir do que conhecemos ou acreditamos conhecer dos fenômenos de "bode expiatório". É o procedimento inverso que deve ser adotado. É preciso reconhecer nos fenômenos de violência e de sugestão coletiva que são fracos demais para se chegar ao verdadeiro sagrado, resquícios ainda mais temíveis no plano da violência, justamente por terem se enfraquecido.

O que caracteriza essencialmente os fenômenos religiosos é a dupla transferência: a transferência de agressividade em primeiro lugar, e a transferência de reconciliação a seguir. É a transferência de reconciliação que sacraliza a vítima, e ela é a primeira a desaparecer, pois todas as evidências indicam que ela só se produz se o mecanismo atuar profundamente. Permanecemos capazes, em suma, de odiar nossas vítimas; não somos mais capazes de adorá-las.

Tudo isso vai logo se mostrar numa luz propriamente científica. Insisto no termo. E mesmo se não temos mais verdadeiras sacralizações em torno de nós, observamos seus resquícios ou esboços, bastante descoloridos, sem dúvida, mas suficientes para confirmar a verdade estrutural do processo.

Com relação às figuras que retêm a atenção da comunidade – homens de Estado, celebridades, grandes criminosos etc. –, constatamos facilmente o que a psicanálise chama de elementos de ambivalência.

A famosa ambivalência consiste, em primeiro lugar, em atribuir à figuras excessivamente em voga uma responsabilidade demasiada pelas correntes de opinião e mobilizações que provêm da comunidade toda, e pela qual cada indivíduo, consequentemente, não poderia ser responsabilizado. As reações coletivas só podem mesmo revelar-se a si próprias e cristalizar-se em razão dessas individualidades simbólicas e à custa de uma certa inversão dos papéis na relação entre o coletivo e o individual, o elemento ativo e o sujeito passivo.

Como a imaginação popular tende a polarizar sobre o indivíduo distinguido por ela suas próprias alegrias e esperanças, assim como seus terrores e angústias, a potência do indivíduo em questão parece multiplicada ao infinito, seja para o bem, seja para o mal. Esse indivíduo representa a comunidade

para ela mesma, não de modo abstrato, mas no estado de furor, de inquietude ou beatitude que é o seu no momento dessa representação.

É claro, entretanto, que as transferências benéficas, em nossos dias, são cada vez mais fracas, esporádicas e fugazes; aliás, elas são ridicularizadas pelos intelectuais, ao passo que as transferências maléficas possuem um poder extraordinário e só são enunciadas seletivamente. Há sempre uma boa transferência maléfica, e nunca é questão de criticá-la, seria mesmo imoral criticá-la: é o adversário ideológico, é o inimigo de classe, é a geração dos decadentes, são os canalhas que nos governam, as minorias étnicas, os mal-pensantes etc.

É evidente que as diferenças entre as transferências maléficas estão hoje se apagando. O fato das oposições de duplos reaparecerem no interior das ideologias que eram ontem as mais monolíticas, os russos e os chineses, por exemplo, priva literalmente de imensas multidões as certezas que lhes seria trazida pela fixidez do adversário, a diferença abominável que garantia, em contrapartida, a integridade e a especificidade da boa diferença, cada vez mais tributária do maléfico e secundária com relação a ele.

J.M.O.: No verdadeiro sagrado, pelo contrário, o elemento benéfico e reconciliador desempenha um papel mais importante. A transferência de agressividade encontra-se quase que inteiramente recoberta pela transferência de reconciliação, mas não ao ponto, entretanto, de desaparecer inteiramente. É exatamente por isso que não compreendemos em que consistem realmente os rituais. O mesmo acontece a seu ver, penso eu, com os mitos.

R.G.: Acontece exatamente o mesmo. Nos mitos, sob a sacralização, identificamos sem dificuldade a acusação de que a vítima é alvo. Essa acusação faz da vítima o responsável pelas desordens e catástrofes que afligem a comunidade, ou seja, pela crise. É preciso aproximar tudo isso dos maus-tratos de que a vítima, em muitos ritos, pode ser o objeto antes de ser imolada. Esses maus-tratos mostram bem que a imolação nunca é, em seu princípio último, um gesto puramente simbólico. É uma reação agressiva contra uma vítima que não seria morta se não fosse considerada responsável pela crise mimética.

Tanto nos mitos quanto nos rituais, a vítima/herói é morta como responsável por crimes que são assimilados a desintegração da comunidade. As-

sim como a ação central dos rituais é o assassinato, frequentemente coletivo, da vítima, a cena central dos mitos é o assassinato, frequentemente coletivo, do herói divinizado. Nós nos perguntamos como os mitólogos fazem para descartar indícios tão decisivos e para afirmar, atualmente, contra toda a tradição etnológica, e antes dela toda a tradição religiosa, que os mitos e ritos nada têm a ver uns com os outros.[12]

G.L.: Mas há mitos que encenam um assassinato individual.

R.G.: Sem dúvida, mas trata-se então quase sempre de dois irmãos ou gêmeos inimigos, como Caim e Abel, ou Rômulo e Remo, que mascaram e revelam ao mesmo tempo a relação universal dos duplos no paroxismo da crise. Um dos dois irmãos deve morrer para que os duplos desapareçam, ou seja, para que a diferença reapareça e para que a cidade seja fundada. O assassino é único, mas ele representa a comunidade inteira enquanto ela escapa da relação de *duplo*.

G.L.: E há mitos onde não acontece nenhum assassinato, como o de Noé, por exemplo.

R.G.: É verdade, mas nesse mito há um sobrevivente único, numa coletividade que é toda destinada à morte. Ou seja, encontramos a estrutura do *todos contra um* e fica fácil mostrar que temos aí a inversão da forma mais corrente, inversão sempre possível, pois a vítima encarna também o retorno à vida, a fundação de uma nova comunidade, e é exatamente isso que encontramos no mito do dilúvio. Mas deixemos os mitos por aqui, vamos voltar a eles de modo mais completo.[13]

G.L.: Portanto, é uma gênese dos interditos, dos rituais, dos mitos e da potência sagrada que é elaborada a partir da violência fundadora. Essa redução de todo o religioso a um mecanismo único é considerada hoje impossível.

R.G.: Os etnólogos trabalharam durante muito tempo em torno do sagrado, sem nunca obter resultados decisivos. Concluir de modo peremptório que o religioso não constitui um enigma único significa simplesmente afirmar que ninguém terá sucesso de agora em diante onde toda a etnologia, até aqui, fracassou. Na realidade, encontramos no religioso uma mistura de tra-

---

12. Claude Lévi-Strauss, *L'homme nu*, p. 600-610.
13. Ver I, cap. IV.

ços recorrentes e de traços não recorrentes, mas sempre aparentados uns aos outros, o que sugere ao espírito científico possibilidades de redução.

G.L.: Há pessoas que deploram, exatamente, esse caráter redutor de sua tese.

R.G.: A esses, nada tenho a responder. Nesse ponto, compartilho completamente a opinião de Lévi-Strauss. A pesquisa científica é redutora, ou ela não é nada.

Essas pessoas, parece, julgam a diversidade das formas sacrificiais tão preciosa quanto as trezentas variedades de queijos franceses. É o seu negócio. Não participamos dessa mesma empreitada intelectual. Penso que é um sinal de decadência para as ciências humanas deixar-se invadir pelo espírito de certa crítica literária. Mesmo em crítica literária, aliás, nada me parece mais morno e mais mistificador, em última análise, do que a insistência obsessiva na diversidade infinita das obras, em seu caráter inefável e inesgotável, na impossibilidade de se repetir duas vezes a mesma interpretação, em suma, na negação de qualquer fala decisiva. Só vejo nisso um vasto sindicalismo do fracasso. É preciso perpetuar a qualquer preço o discurso interminável que nos faz viver.

G.L.: O senhor está sendo duro.

R.G.: Com certeza sou duro demais, mas vivemos num universo intelectual que é ainda mais conformista por acreditar deter uma espécie de monopólio do anticonformismo. Isso o dispensa de qualquer autocrítica real. Passa-se o tempo a forçar portas já literalmente abertas há séculos. É a guerra moderna contra os *interditos*, já ridícula na época dos surrealistas, que continua grassando furiosamente em todas as frentes. Como nos *Bouphonia* dos gregos, enchemos de palha velhas peles sacrificiais sarnentas para abatê-las pela milésima vez.

J.-M.O.: É sempre a degenerescência do velho sagrado. Para dar-lhe o golpe de misericórdia é preciso nele apreender o bode expiatório *oculto*.

R.G.: Como vimos, no linchamento fundador a vítima é considerada responsável pela crise; ela polariza os mimetismos entrecruzados que dilaceram a comunidade; de agora em diante, irá se tornar o pólo único de um mimetismo ritual e unificador. Sobre essa vítima, a comunidade libera-se de uma experiência excessivamente intolerável na desordem e excessivamente

incompreensível no retorno à ordem para ser objeto de uma apreensão racional. Todas as lições que essa comunidade tira dessa experiência serão necessariamente consideradas como tendo sido ensinadas pela própria vítima. Como essa vítima parece capaz de causar, em primeiro lugar, as piores desordens e, em seguida, restabelecer a ordem ou instaurar uma ordem nova, é a essa vítima que irão se remeter dali em diante para decidir o que se deve fazer e não fazer, o rito e o interdito, a resolução e a crise.

É esse *saber* que agora se encontra em primeiro plano; é lógico pensar que a vítima manifestou-se para revelá-lo à comunidade; é lógico pensar que a face aterrorizante da epifania destina-se a imprimir claramente nos corações e mentes as regras que a divindade deseja promulgar. Essa divindade aparece como fundadora seja de um culto particular que lhe é consagrado, seja da própria comunidade. A partir de agora entendemos melhor por quê, em tantos mitos, é do próprio cadáver da vítima que jorram todas as regras culturais.

Se essa vítima, presente e viva na comunidade, trazia para essa a morte, e se morta, ela traz a vida, seremos inevitavelmente levados a concluir que sua capacidade de transcender os limites da humanidade comum tanto no mal quanto no bem estende-se à vida e à morte. Se há para ela uma vida que é morte e uma morte que é vida, é porque as fatalidades da condição humana não dominam o sagrado. São todos os traços da transcendência religiosa que vemos se esboçar diante de nossos olhos.

Nossa hipótese explica não somente por que existem em todos os lugares ritos e interdições, mas também por que todas as culturas remontam a sua fundação a poderes sobrenaturais, assim considerados para fazer respeitar as *regras que eles mesmos infringem* e para sancionar sua transgressão por meio dos mais terríveis castigos.

Esses castigos são reais. De fato, se os homens desrespeitarem essas regras, eles correm o risco de recair no círculo vicioso das rivalidades miméticas e das vinganças em cadeia. Os sistemas religiosos formam um todo e a própria infração de regras absurdas constitui um desafio à comunidade, um gesto de *hybris* suficiente para provocar a violência, pois os outros homens são levados seja a revelá-la, seja a igualarem-se ao audacioso que viola as regras impunemente. Em ambos os casos, a rivalidade mimética faz sua entrada

na comunidade. Nas sociedades que não possuem sistema penal para matar "no ovo" o círculo vicioso da violência mimética, o sistema religioso é realmente funcional.

J.-M.O.: Em suma, é o retorno da vingança que constitui o castigo divino. A degradação das relações humanas, quando o religioso não é mais respeitado, tem seu lugar nas representações religiosas: dizer que a divindade é *vingadora* quer dizer apenas isso.

R.G.: Se a crise mimética e o linchamento fundador realmente acontecem, se é verdade que as comunidades humanas podem se dissolver e se dissolvem periodicamente na violência mimética para encontrar uma saída, *in extremis*, pela vítima expiatória, os sistemas religiosos, a despeito das transfigurações que vêm da interpretação sagrada, repousam realmente na observação acurada das condutas que arrastam os homens para a violência assim como do estranho processo que pode lhe dar fim. São essas condutas, *grosso modo*, que elas proíbem, e é esse processo, *grosso modo*, que elas reproduzem nos ritos.

Por trás dos disfarces sobrenaturais, a sabedoria empírica dos interditos seria facilmente identificável se a morna demagogia moderna da transgressão não obrigasse, mesmo os melhores espíritos, a isolar de seu contexto os aspectos mais absurdos dos interditos para ressaltá-los. Mesmo os disfarces sobrenaturais contribuem para proteger os homens contra sua própria violência. Afirmando que a infração acaba na vingança de uma divindade no lugar das rivalidades intestinas, o religioso trabalha duplamente para desencorajá-las, envolvendo-as num mistério que apavora os homens e liberando a comunidade da desconfiança e das suspeitas que seriam inevitavelmente alimentadas por uma visão menos mítica da ameaça.

J.-M.O.: A superioridade de sua leitura é que ela consegue acompanhar o religioso em seus efeitos e em suas predições, mostrar a eficácia das regras que ele instaura sem nenhum traço de compromisso com a metafísica do sagrado. Muito pelo contrário; pela primeira vez essa metafísica é totalmente reduzida a relações puramente humanas.

R.G.: O religioso violento não teria conservado até estes últimos anos o domínio prodigioso que exerceu sobre a humanidade durante a quase totalidade de sua história, se nele não existisse algo além das trivialidades às quais

foi conduzido, desde os filósofos racionalistas à psicanálise. Sua potência vem do fato de que ele realmente diz o que é necessário fazer e não fazer para que as relações mantenham-se toleráveis, no interior das comunidades humanas, num certo contexto cultural.

O sagrado é o conjunto dos postulados aos quais o espírito humano é conduzido pelas transferências coletivas sobre as vítimas reconciliadoras, no termo das crises miméticas. Longe de constituir um abandono ao irracional, o sagrado constitui a única hipótese possível, para os homens, enquanto essas transferências subsistirem em sua integridade.

A hipótese do sagrado, é o espírito humano que se reconhece ultrapassado e transcendido por uma força que lhe parece exterior a ele mesmo, pois ela parece transformar a comunidade inteira, a cada instante, naquilo que ela quer, por razões no final das contas insondáveis, mas que parecem em última análise mais benévolas do que malévolas.

Não se deve, portanto, tentar circunscrever o sagrado como se ele fosse um conceito com limites claros, controláveis pela linguagem. Durkheim, por exemplo, tornou demasiadamente absoluta a oposição entre o profano e o sagrado.[14] Tampouco devemos, em desespero de causa, proibir aos etnólogos de falar sobre o sagrado, como alguns gostariam de fazer hoje; isso significaria proibir o estudo do religioso.

G.L.: Gostaria de voltar a essa objeção que lhe fazem, de que o senhor remeteria tudo à unidade. Ou trata-se aqui de um golpe de força ilusório, ou então o senhor faz que as ciências humanas entrem numa nova era, levando-as a superar uma etapa decisiva. A menos que tenham perdido completamente o sentido da empreitada científica, os pesquisadores deveriam sentir-se obrigados seja de recusá-lo imediatamente, seja de adotar sua tese.

R.G.: É inquietante ver pessoas escreverem "isso funciona bem demais para ser verdade" e pensar que a questão se encontra inteiramente regrada por esse aforismo. Seria preciso concluir que os pensamentos dominantes ao nosso redor funcionam mal demais para serem inteiramente falsos? Só se fala de rupturas, incoerência, desordem. Como iremos escolher entre as teorias rivais? Deve-se adotar a menos eficaz, a mais fragmentária, a mais impotente

14. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 49-58.

para integrar os dados? A partir de que grau de incoerência uma tese torna-se capaz de reunir os votos dos especialistas?

Estou brincando. É melhor pensar, por enquanto, que permanecemos todos fiéis aos princípios que garantiram o sucesso da ciência ocidental há alguns séculos e mostrar que as objeções que me colocam não são reais, no contexto desses princípios.

Há pessoas, por exemplo, que não se atêm realmente às análises empíricas concretas, por terem decidido de antemão que é impossível reduzir todos os sistemas religiosos a um "único conceito", ou "forçá-los" a entrar numa "forma única". Uma decisão *a priori* faz pensar que a diversidade dos fenômenos religiosos é excessivamente grande, que as contradições entre eles são evidentes demais para que um esquema unitário seja possível.

Estou me referindo sem dúvida a um acontecimento quase idêntico a si próprio, mas ele nada tem a ver com um conceito nem com uma forma ou um recipiente qualquer. Na realidade, trata-se, para todos os fenômenos religiosos, de um *modelo* que exerce certamente certas restrições, e elas correspondem às constantes observáveis de fenômenos reais, mas que também abre caminho para variações infinitas exatamente pelo fato de nunca ser corretamente observado. Esse desconhecimento abre caminho não somente para a Diferença como tal, para a diferenciação religiosa e cultural, mas também para a diversidade infinita entre as formas religiosas concretas. Toda a teoria repousa sobre o caráter já *interpretativo* dos fenômenos religiosos em relação ao acontecimento fundador. É esse elemento de interpretação e de interpretação necessariamente falsa, mas de uma falsidade a partir de agora identificável, que os críticos negligenciam quando eles me acusam de aprisionar numa camisa-de-força a extraordinária diversidade dos fenômenos religiosos.

J.-M.O.: Penso que os leitores de *A violência e o sagrado* não compreenderam, no fundo, no que consiste a sua teoria. Mesmo que não esteja errado ao reivindicar o rótulo de "redutora" contra o ecletismo morno em que estamos afundados, o senhor corre o risco de agravar o mal-entendido. A tese da vítima expiatória apresenta-se como a única leitura verdadeira de um acontecimento sempre interpretado por todos os textos culturais, mesmo por aqueles que negam sua existência, pois essa negação é uma forma particularmente mistificada de interpretação. Isso quer dizer que sua tese constitui em primei-

ro lugar uma teoria não do religioso, mas das relações humanas e do papel desempenhado pelo mecanismo vitimário nessas relações. A teoria do religioso é um aspecto particularmente identificável dessa teoria fundamental das relações miméticas. O religioso é uma maneira de se ignorar as relações miméticas, mas a psicologia moderna é outra, e também a etnologia, e ainda a filosofia etc. Lendo as relações humanas como o senhor faz, são todos os textos culturais e todas as interpretações da cultura que são automaticamente interpretados, e remetidos a formas de *mimésis* que eles desconhecem, por permanecerem prisioneiros delas. Sua relação com as formas religiosas não é essencialmente diferente de sua relação com a obra de Freud. Tudo é mito, exceto a leitura radical da *mimésis* e das consequências que ela desencadeia.

R.G.: É mais ou menos isso. A situação do intérprete que dispõe da leitura mimética das relações humanas é a de um historiador das ciências que possui a resposta científica para certo problema e que se voltaria para os esforços dos cientistas, no decorrer da história, para resolver esse problema. Ele seria capaz de dizer exatamente em qual ponto e por quais razões os precursores da verdadeira solução se desencaminharam em suas pesquisas.

Há, no entanto, uma diferença, e nós já a assinalamos. No caso que nos ocupa, todo avanço em direção à solução do problema modifica os dados do problema. Isso é particularmente sério no caso do mecanismo de sacralização que funciona menos à medida que nos tornamos capazes de identificar no fenômeno do bode expiatório não um rito vazio de sentido, mas uma propensão fundamental nos homens a se descartar da própria violência à custa de alguma vítima.

A situação do pesquisador é então comparável, em certos aspectos, à de um historiador das ciências que estudasse as antigas teorias da combustão num mundo em que, por uma razão qualquer, os fenômenos de combustão tivessem parado de se produzir. Isso complicaria estranhamente sua tarefa.

Antes de Priestley e Lavoisier, existe a famosa teoria do flogístico. Segundo essa teoria, o flogístico é o elemento combustível na combustão, e os corpos capazes de queimar são percebidos como uma mistura de flogístico inflamável e de cinza não-inflamável.

Se não houvesse mais fenômenos de combustão ao nosso redor, seria grande a tentação, entre os historiadores da ciência, de pensar não que o flo-

gístico é uma interpretação errônea de fenômenos reais, mas que ele não tem a menor relação com a realidade, que teria sido concebido pela imaginação febril de espíritos um tanto perturbados, como os alquimistas.

As pessoas que pensassem assim estariam, porém, enganadas. O flogístico existe tão pouco quanto o sagrado, e no entanto a teoria do flogístico permite uma descrição em certos aspectos exata desse fenômeno real que é a combustão. Para conseguir fazer entender que o mesmo ocorre no caso do sagrado, é preciso começar por encontrar o fenômeno real transfigurado pelo sagrado, mostrar que ele existe realmente e fazer a respeito dele uma teoria mais exata do que a do sagrado, uma teoria que está para o próprio religioso assim como o flogístico está para a teoria da combustão fundada na descoberta do oxigênio. Em nosso caso, o oxigênio é a *mimésis* e tudo que a acompanha.

G.L.: À primeira vista, a tarefa parece impossível; se os fenômenos que o religioso não consegue interpretar não existem mais, como provar cientificamente que eles existiam antes? Para mostrar que não é impossível, é preciso refinar ainda mais nossa metáfora. É preciso dizer que a combustão, em nosso universo, não desapareceu completamente: ela continua a existir, sob uma forma mais lenta, mas ainda reconhecível como combustão.

J.-M.O.: Nesse caso, para que a teoria seja convincente, também é preciso mostrar por que as formas mais espetaculares da combustão pararam de acontecer. Penso que em sua teoria é esse o papel reservado ao *saber* bíblico do mecanismo vitimário.

R.G.: De fato. Para responder a todas as objeções à medida que elas se apresentam, como já dissemos, seria preciso tratar de todos os temas ao mesmo tempo, ou seja, misturar tudo. Perderíamos o fio de nossas ideias e não poderíamos mais nem compreender, nem sermos *compreendidos*. É por isso que decidimos reservar o bíblico para outro momento. Devemos pedir aos leitores que tenham paciência e que reservem seu julgamento para o fim desta obra. A hipótese não poderá ser julgada até que este livro não tenha sido lido do começo ao fim.

Talvez seja pedir demais numa época tão apressada quanto a nossa, mas não há outra forma. Realmente, os problemas são excessivamente complexos. Veremos, por exemplo, que sem que sejamos obrigados a modificar nada nas análises que estamos fazendo, a luz trazida pelo judaico-cristão irá conferir-

lhes uma dimensão nova e totalmente inesperada. Por enquanto essa dimensão permanece inteiramente oculta. Não somos nem mesmo capazes de fazer a menor alusão a ela.

G.L.: Então, vamos adiar o assunto para mais tarde e voltemos a esse *extraordinário flogístico que é o sagrado.* Se eu compreendi bem, o senhor diz que a dupla transferência sobre a vítima, em primeiro lugar da crise mimética, e em seguida da reconciliação, suscita não somente os interditos e os rituais, mas os mitos, e os mitos são o mesmo que a gênese dos ancestrais fundadores e das divindades tutelares que são todos originários, igualmente, dessa transferência. Instrumento fortuito de uma repentina reconciliação ao termo da crise, a vítima – graças à sugestão coletiva que a massacra e exalta primeiramente de modo alternado, depois simultaneamente – aparece como o único princípio ativo de todo o processo de crise e de resolução; é por isso que a instauração ou restauração de uma ordem religiosa lhe foi atribuída.

R.G.: É exatamente isso. Os verdadeiros "bodes expiatórios" são aqueles que os homens são incapazes de identificar como tais, aqueles em cuja culpabilidade eles acreditam piamente.

Até aqui, por necessidade e por desejo, apresentamos nossa hipótese fundamental de forma esquemática. Agora, pouco a pouco as coisas serão detalhadas e concretizadas.

CAPÍTULO II

GÊNESE DA CULTURA E DAS INSTITUIÇÕES

A. VARIANTES RITUAIS

J.-M.O.: O senhor afirma que é possível remeter ao mecanismo da vítima expiatória até mesmo práticas rituais que à primeira vista parecem diametralmente opostas umas às outras. Poderia nos dar exemplos?

R.G.: Ao lado dos ritos que exigem a participação unânime da assistência na imolação, existem outros que proíbem essa participação e mesmo qualquer contato com a vítima. A imolação é então reservada aos especialistas na coisa, sacrificadores e sacerdotes, radicalmente distintos no plano religioso do resto da comunidade.

Como dois tratamentos tão opostos do sacrifício poderiam remeter-se a um único e mesmo mecanismo é o que se pergunta; e, principalmente, como eles poderiam, apesar de sua contradição, revelar algo de verdadeiro a respeito desse mecanismo?

A morte da vítima metamorfoseia as relações no seio da comunidade. A passagem da discórdia para a concórdia não é atribuída à sua causa verdadeira, mas à própria vítima. Como o verdadeiro princípio do retorno pacífico nunca é percebido, o pensamento religioso é levado a pensar tudo em razão dessa vítima que se torna o núcleo de todas as significações. Esse pensamento imagina uma quase-substância maléfica, o sagrado, que se polarizaria sobre a

vítima e que se tornaria benéfica pela intervenção da operação sacrificial, e por sua expulsão para fora da comunidade.

O pensamento religioso é, assim, levado a fazer da vítima o veículo e o transformador de um sagrado – a *mimésis* – que só é conflitante e indiferenciado na medida em que se alastrou pela comunidade; sua imantação sobre a vítima faz dela uma força pacificadora e reguladora, a boa *mimésis* ritual.

O pensamento religioso pode acentuar seja o aspecto maléfico da operação sacrificial, a imantação do sagrado maléfico sobre a vítima, seja o aspecto benéfico, a reconciliação da comunidade. No primeiro caso, há chances de que esse sistema veja no contato com a vítima algo de muito perigoso e que o proíba de forma absoluta. Nesse caso, a imolação sacrificial será reservada a sacerdotes particularmente bem armados para resistir ao perigo de poluição. E esses próprios sacerdotes serão sem dúvida submetidos, depois de ter cumprido seu ofício, a ritos de "descontaminação" muito obsessivos.

No caso, ao contrário, em que se acentue a metamorfose benéfica, a participação unânime encontra-se na lógica da participação.

Ambas as práticas revelam algo do mecanismo fundador, mas os etnólogos não percebem isso, porque não veem nem a eficácia da vítima expiatória, nem a interpretação *duplamente* transferencial que o religioso faz dela.

G.L.: O senhor pode dar outros exemplos?

R.G.: Eis outro: certos ritos elaboram procedimentos aleatórios com frequência muito engenhosos para não deixar aos homens o cuidado de escolher a vítima, ou seja, para não lhes deixar a oportunidade de se querelar.

Mas há outros ritos que, em vez de deixar intervir o acaso na escolha da vítima, fazem todo o possível para se convencer da especificidade extrema dessa mesma vítima. Aqui ainda, consequentemente, temos uma oposição que parece excluir uma origem comum. Para acreditar numa origem comum, dizem, é preciso que Girard não veja as diferenças ou que ele as escamoteie.

Uma vez que tenhamos compreendido como ocorre o mecanismo fundador e a interpretação pelo sagrado necessariamente sustentada por seus beneficiários, vemos que ambas as interpretações são possíveis. No seio da crise mimética, a vítima não passa de um antagonista entre outros, ela é o duplo de todos os outros, seu gêmeo inimigo, mas a polarização mimética faz convergir sobre ela todas as significações da crise e da reconciliação. Então, ela se torna prodigiosamente significante e específica. Nela, portanto,

efetua-se a passagem do aleatório ao específico, o fim dos duplos e o retorno do diferenciado.

Quase nunca o pensamento religioso irá reter simultaneamente os dois momentos e dar-lhes um peso igual. Ele vai acentuar seja um, seja outro; num caso, portanto, vai se chegar aos mecanismos aleatórios, no outro, ao contrário, é a preocupação com a especificidade que irá prevalecer. Ainda aqui, as duas práticas contrárias, longe de contradizer a origem violenta, irão confirmá-la, pois ambas revelam um aspecto essencial da operação fundamental, tal como deve aparecer na perspectiva suscitada pelas transferências.

Mas chegamos aqui a algo novo e de muita importância: a tendência do pensamento religioso de descartar pedaços inteiros da matéria significante que se oferece ele, de reter apenas um dos aspectos contrários do conjunto constituído pelas transferências, de ver apenas uma faceta do objeto com cintilações infinitas que encontra anteriormente diante de si.

Em razão das duas transferências, a vítima constitui uma fonte de significações praticamente infinita. A reflexão não consegue abarcar essa polifonia proliferante; o religioso não pode conservá-la por inteiro sob seu olhar; assim, escolhas serão realizadas no interior desse conjunto e elas lançam os sistemas religiosos em direções diferentes. Vejo nisso principal fonte das variações institucionais.

O pensamento religioso busca a estabilidade diferencial; assim ele vai concentrar-se em um momento sincrônico da operação total e acentuá-lo em detrimento dos outros. Por mais "sintético" que ele possa parecer em comparação ao nosso, o espírito religioso não deixa de ser, desde a origem, analítico em relação ao mistério que ele tenta reproduzir e rememorar; ele vai operar, como veremos, por uma sequência de recortes e desmembramentos sucessivos que se assemelham estranhamente à própria operação sacrificial, o desmembramento da vítima pelos participantes que são seu equivalente intelectual, pois são sempre *exclusões*. O religioso, em suma, é sempre diferenciador e "estruturalista". Ele não compreende de onde vem e afasta-se sempre mais de sua origem.

Seguindo todas as bifurcações possíveis, acredito que devamos conseguir fazer a gênese de todas as instituições religiosas e mesmo não-religiosas. Penso conseguir mostrar que não há nada na cultura humana impossível de ser remetido ao mecanismo da vítima expiatória.

Penso que todo esse processo deve ser colocado sob o signo do interdito. O espírito do interdito é o mesmo que o espírito de diferenciação que domina todo o pensamento etnológico e atualmente, mais do que nunca, o estruturalismo. É esse espírito que faz aparecer contradições entre a prática ritual e as exigências das interdições.

Toda tomada de consciência do religioso como "contradição insolúvel" é necessariamente ligada a uma perda da origem, e vice-versa. É exatamente por isso que a racionalização e a diferenciação sempre maiores da cultura humana são também uma mistificação reforçada, um apagamento dos traços sangrentos, uma expulsão da própria expulsão.

B. A REALEZA SAGRADA E O PODER CENTRAL

G.L.: O que o senhor está dizendo deve se aplicar entre outros aos monarcas sagrados, incestuosos e sacrificados, que o senhor analisa em *la Violence et le sacré**, (150-166; 419-425) [*A violência e o sagrado*]. Se eu o acompanhei bem, para se pensar no monárquico até o fim, é preciso pensar a partir do sacrifício e somente dele.

R.G.: Inicialmente, não existe nem realeza nem qualquer outra instituição. Existe apenas essa reconciliação espontânea contra uma vítima que constitui um "verdadeiro bode expiatório", precisamente porque ninguém pode dizer que ela é isso e nada além. Como qualquer outra instituição humana, a realeza no início é a vontade de reproduzir o mecanismo reconciliador. Busca-se encontrar uma nova vítima, tão semelhante quanto possível não ao que a vítima original realmente era, mas à ideia que se faz dela, e essa ideia é determinada pela *eficácia* do mecanismo vitimário. Como não acreditar que a vítima realmente cometeu os crimes de que é acusada, já que bastou matá-la para que voltassem a ordem e a paz? Esse é o jogo de uma vítima evidentemente criminosa, bem capaz de primeiro tudo desorganizar para em seguida tudo reorganizar por sua morte que a comunidade tenta reproduzir; e o que haveria de mais simples para respeitar com segurança as regras

---

* Refere-se à numeração de página da edição francesa; a edição brasileira é publicada pela editora Paz e Terra desde 1990.

do jogo, o que de mais eficaz senão exigir que o substituto, antes de sua ascensão ao papel de vítima, cometa todos os crimes que seu protótipo supostamente cometeu?

Não entendemos a monarquia sagrada porque não vemos que a eficácia do mecanismo fundador implica estruturalmente um mal-entendido a respeito da vítima, uma convicção inabalável de que essa vítima é culpada, convicção que se traduz pela exigência ritual de cometer o incesto e outras transgressões.

Compartilhamos o desconhecimento dos primitivos a respeito do mecanismo que eles tentam reproduzir, mas eles, pelo menos, sabem que esse mecanismo é real; justamente por isso tentam reproduzi-lo. Em suma, ao desconhecimento primitivo sobrepomos o desconhecimento moderno.

As regras do que chamamos de "entronização real" são as do sacrifício; elas visam fazer do rei uma vítima capaz de canalizar o antagonismo mimético. Um indício de que as coisas realmente se passam assim é que, em numerosas sociedades, a fabricação do criminoso real é acompanhada de movimentos de massa dirigidos contra ele, manifestações hostis, requeridas pelo rito tanto quanto a submissão adoradora que as sucede. Essas duas atitudes correspondem às duas transferências, de crise e de reconciliação, que constituem o sagrado.

O rei, no início, não passa de uma vítima em *sursis* de imolação, e aqui podemos ver claramente que a metamorfose que faz que a comunidade passe da violência mimética à ordem ritual é colocada na conta da vítima. Essa vítima é na realidade passiva, mas a transferência coletiva, pelo fato de eximir a comunidade de qualquer responsabilidade, suscita a ilusão de uma vítima supremamente ativa e onipotente. A realeza coloca em cena essa ilusão propriamente metafísica e religiosa a respeito da vítima expiatória e de seu mecanismo.

J.-M.O.: O que o senhor está dizendo é verdade, em princípio, para todas as instituições sacrificiais, para todas as vítimas. Entretanto, existe uma diferença sociológica essencial. No caso da monarquia, a soberania da vítima não é apenas teórica. O rei edita regras e obriga os homens a seguirem regras que ele edita. Ele pune com severidade os transgressores. O poder do rei é real, e seu sacrifício, no mais das vezes, é apenas uma comédia, ou a comédia de uma comédia. No caso das outras vítimas, é o contrário. Aí, o poder é que é teórico,

referindo-se no máximo a alguns privilégios sem importância social, enquanto o sacrifício é bem real, a vítima é realmente morta.

G.L.: O que sua hipótese percebe são analogias entre todas as instituições, mas o observador moderno, que se recusa a se iludir com palavras, dirá que a diferença entre o rei e a vítima é muito mais importante que sua semelhança e que o senhor *está negligenciando a especificidade das instituições.*

Num caso trata-se de um personagem todo-poderoso, o rei, que domina realmente a sociedade, e, em outro, de pessoas que contam tão pouco que é possível assassiná-las à vontade. Para o sociólogo, certamente, essa diferença é essencial, tão essencial que ele será levado a considerar o sacrifício do rei – e o poder da vítima – como uma encenação de interesse muito limitado. Dirão que o poder sempre busca se mascarar por trás dos artifícios religiosos e que o senhor é a vítima ingênua desses artifícios.

R.G.: Um rei sacrificado: não teríamos aqui uma ideia do próprio poder que busca enganar os homens sobre a arbitrariedade da tirania que pesa sobre eles? Não é com uma comédia do sacrifício ou com um sacrifício de comédia que estamos lidando no caso da monarquia?

Retomemos nossa tese de seu ponto de partida. Em todas as instituições humanas trata-se, de início e sempre, de reproduzir, mediante novas vítimas, um linchamento reconciliador. Em sua qualidade de fonte aparente de toda discórdia e de toda concórdia, a vítima original desfruta de um prestígio sobre-humano e aterrorizante. As vítimas que a substituem herdam esse prestígio. É nesse prestígio que deve ser buscado o princípio de qualquer soberania tanto política quanto religiosa.

Para que o ritual produza uma instituição política, um poder monárquico, no lugar de formas sacrificiais ordinárias, aquelas que qualificaremos de "propriamente ditas" o que deve acontecer? É necessário e suficiente que a vítima coloque a seu favor o *sursis* de imolação que lhe é concedido para transformar em poder efetivo a veneração aterrorizada que lhe dedicam os fiéis. Podemos então esperar que o intervalo entre a seleção da vítima e o sacrifício tenda muito rapidamente a se ampliar. E essa ampliação, em contrapartida, permite que a futura vítima exerça um domínio sempre mais real sobre a comunidade. Chegará o momento em que esse domínio é tão efetivo, a submissão da comunidade tão servil, que o sacrifício real do monarca torna-se concretamente impossível senão mesmo impensável. A relação entre o

sacrifício e a monarquia é estreita demais para se dissolver de uma só vez, mas ela se modifica. Como o sacrifício é sempre substitutivo, é sempre possível realizar uma nova substituição, não se sacrificando senão um substituto do substituto. Pode mesmo acontecer, como no caso do Jalno tibetano mencionado por Frazer, que o substituto do substituto adquira uma excessiva potência verdadeira para ser sacrificado e que ele próprio precise de um substituto.[1] O sacrifício, de qualquer maneira, é empurrado cada vez mais para as margens da instituição. Finalmente, ele desaparece. A evolução para a monarquia moderna, a monarquia "propriamente dita", está concluída.

Ao contrário, por toda parte em que a soberania da vítima não conseguir se cristalizar em um poder concreto, a evolução contrária ira se produzir, a evolução para o sacrifício "propriamente dito". O *sursis* da imolação não vai se ampliar, mas diminuir. A potência religiosa da vítima irá pouco a pouco se reduzir a privilégios insignificantes. Finalmente, esses privilégios concedidos àquele que deve morrer parecerão motivados por uma simples preocupação humanitária, como o cigarro e o copo de rum do condenado à morte no ritual francês da pena capital.

J.-M.O.: Portanto, em nenhum momento de sua análise é necessário afirmar que em algum lugar se produza realmente o "verdadeiro" sacrifício de um "verdadeiro" rei, ou reciprocamente, que uma "verdadeira" vítima sacrificial possua uma soberania política real. Portanto, não há nenhum traço de ingenuidade política em sua análise, nenhum traço de inverossimilhança. A inverossimilhança encontra-se tanto do lado daqueles que situam o tabuleiro estrutural fora de qualquer contexto social real quanto daqueles que, em nome do contexto social real, não levam absolutamente em conta analogias simbólicas.

R.G.: Devemos notar que a tese sociológica é uma variação da ideia de que o rito é secundário, acrescido, suplementar com relação a instituições que sempre acabam por descartá-lo e que nunca precisam dele para existir.

Essas perspectivas são tão natural e instintivamente as nossas, que elas se encontram inscritas na terminologia que utilizamos. Dizemos *monarquia sagrada*, como se a monarquia viesse em primeiro lugar e o sagrado a seguir,

1. *The golden bough*, p. 662-664.

como se o sagrado fosse acrescentado a uma monarquia pré-existente e que não tivesse nenhuma necessidade de ser inventada.

Se observarmos o poder real, ou mesmo o poder dito central no Estado moderno mais desprovido de desritualização, tal como funciona entre nós, perceberemos que mesmo que ele seja o mais forte, ele não é somente isso, ele coloca em jogo algo diferente da opressão pura e simples.

O poder real está situado no coração mesmo da sociedade. Ele faz observar as regras mais fundamentais; vigia as operações mais secretas da existência humana, a vida sexual e familiar; insinua-se no mais íntimo de nós mesmos e, no entanto, sob vários aspectos, ele próprio escapa às regras que encarna. Como o deus de Santo Agostinho, ele é ao mesmo tempo mais íntimo que nossa intimidade, e mais exterior que a mais extrema exterioridade.

A ideia é complexa demais para ser a invenção pura e simples de indivíduos ávidos de poder, ou então seria preciso atribuir-lhes uma inteligência e uma potência literalmente insondáveis, o que equivale ainda a sacralizá-los. O rei não é um chefe de bando glorificado, rodeado de um cenário pomposo e que dissimula sua origem por trás de uma hábil propaganda sobre o "direito divino".

Mesmo que os homens encontrassem – olhando para si próprios ou para fora, entre as coisas – a centralidade ao mesmo tempo imanente e transcendente do poder sagrado, mesmo que eles pudessem inventar isso em todos os seus detalhes, continuaríamos sem entender como eles teriam conseguido instalá-lo em seu meio, impô-lo a toda uma sociedade, transformar a coisa em instituição concreta e em mecanismo de governo.

G.L.: Em outros termos, o senhor pensa que nem a mais cruel tirania nem a boa vontade do "contrato social" consegue dar conta da instituição real. Com toda evidência, apenas a religião é capaz disso, e é o paradoxo ritual que reproduz o paradoxo do poder central.

R.G.: A prova de que o poder não é evidente é que em numerosas sociedades, as sociedades ditas duais, ele nunca existiu, e nenhum indivíduo nunca o inventou do início ao fim.

Não se trata de negar que o poder possa se disfarçar por trás dos artifícios religiosos. Muito pelo contrário. Ele é levado a fazê-lo uma vez que se constituiu como verdadeiro poder, pelo fato das formas religiosas estarem sempre lá, à sua disposição. O que uma tese puramente sociológica nunca vai

conseguir explicar é que a comédia real, supondo-se que se trata sempre de uma comédia, seja sempre uma comédia *sacrificial*. Tampouco essa sociologia jamais poderá explicar por que o assassinato ritual sempre confere à vítima os símbolos da soberania.

Como se dá que o prisioneiro dos tupinambás, esperando para ser comido, seja alvo de uma veneração análoga, em sua forma, àquela que envolve o rei sagrado? Quem pode explicar esse mistério? Em toda parte existe um vínculo simbólico entre a soberania e o sacrifício. A realeza é apenas uma forma entre outras dessa superposição, aquela em que todo o peso sociológico real está do lado da soberania. Uma explicação que valeria apenas para a realeza, como a teoria do poder político mistificador, não é verossímil. Para traços comuns a muitas instituições é preciso adotar, se possível, uma explicação comum.

J.-M.: Em outros termos, para o senhor o sociologismo apaga as estruturas simbólicas, assim como o estruturalismo tende a apagar as realidades sociológicas. Só restaria escolher entre duas mutilações do real. Sua hipótese da vítima expiatória permite reconciliá-las.

R.G.: Tenho certeza disso. Entre a monarquia sagrada e as outras formas religiosas, as homologias são surpreendentes demais para serem devidas ao acaso, ou a empréstimos superficiais.

G.L.: Com relação à monarquia, como a divindade deve ser pensada?

R.G.: A diferença fundamental parece-me evidente. Na monarquia, a interpretação acentua o intervalo entre a eleição da vítima e sua imolação, portanto a vítima ainda não sacrificada, a vítima ainda viva. Na divindade, ao contrário, a interpretação acentua a vítima já sacrificada, ou seja, o sagrado expulso para fora da comunidade.

No primeiro caso, a potência sagrada estará principalmente viva e ativa na pessoa do rei; no segundo, ela estará ausente, na "pessoa" do deus.

É essa ausência do princípio sagrado que torna subitamente as coisas mais abstratas na divindade, que obriga a separações e a distinções mais acentuadas. O sacrifício, por exemplo, não pode ser a reprodução exata da origem, pois a divindade encontra-se fora. Como, apesar disso, o sacrifício continua sendo a mesma coisa que a operação primordial, ele geralmente irá evoluir para a ideia da repetição enfraquecida, destinada a produzir o sagrado, mas em menor quantidade, e que será também expulso, indo então *au-*

mentar e *alimentar* a divindade. É daí que vem a ideia do sacrifício como oferenda ao poder sagrado.

Na monarquia, ao contrário, a origem repete-se em cada reino e em cada sacrifício tal como, em princípio, ela aconteceu pela primeira vez. Portanto, não há lugar para nada além dessa repetição. No extremo, não há nem mesmo mito de origem, independentemente do acontecimento monárquico. A realeza é mitologia em ação. Não há nada a ser rememorado fora dos gestos que o rei está repetindo, nada a temer ou a venerar fora do próprio rei. É por isso que a monarquia, enquanto permanece ligada ao sacrifício, é uma instituição particularmente reveladora. Há mesmo alguns etnólogos que reconhecem que a entronização faz do rei um bode expiatório. Luc Heusch, por exemplo, em seu livro sobre o incesto sagrado, evoca esses ritos de entronização em Ruanda, onde o rei e sua mãe aparecem amarrados um ao outro, como dois condenados à morte, e onde o oficiante pronuncia as seguintes palavras: "Eu te imponho a ferida do gládio, da flecha, do fuzil, da matraca, da serpente. Se algum homem, se alguma mulher perecer pelo ferimento de uma flecha, de uma lança... coloco esses golpes sobre ti."[2]

Vemos claramente aqui que o rei sagrado é um "bode expiatório", e que ele é "bode expiatório" da violência real e não de transgressões mais ou menos fabulosas e freudianas. Numerosos etnólogos reconhecem ingenuamente que o rei é sem dúvida um bode expiatório, mas não se detêm nessa estranha união da soberania mais exaltada e da opressão mais extrema. Ou eles veem aí algo de "totalmente natural", uma função suplementar do monarca como aquela do grande mestre da Legião de honra para nosso presidente da República, ou então eles afastam toda essa história como impensável e inverossímil, mesmo que essa conjunção dos extremos, mais ou menos ressaltada, seja encontrada sem exceção em todas as monarquias sagradas e finalmente em todas as instituições sacrificiais. A recusa de pensar os dados que contradizem nossas próprias noções possui uma força espantosa.

Se o princípio real e o princípio divino se excluem, pelo menos na origem, é porque a realeza e a divindade constituem duas soluções um pouco diferentes para a mesma questão ritual fundamental: como deve ser reproduzida a resolução violenta da crise? Na realeza, é o que vem *antes* do sacrifício

2. Luc de Heusch, *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, p. 61-62.

que predomina; na divindade, é o que vem *depois.* Para compreender que as duas soluções são igualmente possíveis, é preciso sempre retomar essa polissemia e essa polivalência de que falávamos. O sacrifício é a placa giratória absoluta; portanto, é impossível reproduzi-la tal e qual, e os rituais concretos irão sempre acentuar um momento sincrônico qualquer em detrimento dos outros, com consequências facilmente previsíveis e sobre as quais se verifica sem dificuldade que correspondem às instituições realmente existentes.

J.-M.O.: Uma vez que essas correspondências sejam identificadas, a tese da vítima expiatória não pode mais ser considerada uma fantasia; sua verossimilhança torna-se manifesta, mas os etnólogos não percebem isso porque não veem até que ponto permanecem influenciados por modos de pensamento que eles acreditam ter repudiado. Eles continuam imaginando que a divindade é um conceito "natural"; o rei sagrado resultaria de uma espécie de deslocamento da divindade em proveito de um poder político que existiria independentemente das formas rituais.

R.G.: Todo o mundo repete que o rei é uma espécie de "deus vivo", mas ninguém nunca diz que a divindade é uma espécie de rei morto, ou pelo menos "ausente", o que seria igualmente verdadeiro. Em suma, sempre se quer enxergar no sacrifício do rei, na sacralidade do rei, uma ideia justaposta, para não desarranjar nossos pequenos conceitos. O que nos guia em nossas interpretações é uma teologia particular dominada pela ideia de divindade. O ceticismo religioso não modifica em nada essa teologia. Somos obrigados a reinterpretar todos os esquemas religiosos em termos de divindade porque não vemos a vítima expiatória. Se vocês olharem de perto a psicanálise e o marxismo, irão constatar que essa teologia lhes é indispensável. Ela é indispensável a todos os modos de pensamento atuais que irão desmoronar no dia em que o que acabamos de dizer a respeito do rei e do deus for compreendido.

C. POLIVALÊNCIA RITUAL E ESPECIFICAÇÃO INSTITUCIONAL

J.-M.O.: Se instituições tão diferentes no plano sociológico e tão análogas sob o aspecto estrutural remontam à mesma origem, deve existir na cultura humana um momento em que elas ainda não eram distintas. E talvez

exista nos dados etnológicos traços dessa indistinção, fenômenos aos quais o rótulo real e o rótulo sacrificial se apliquem indiferentemente, instituições tão ambíguas que permanecem inapreensíveis no vocabulário cristalizado e excessivamente diferenciado de nosso platonismo cultural.

R.G.: Penso que essas instituições existem, ou melhor, que elas existiram e que, pelo menos de algumas dentre elas possuímos descrições talvez imperfeitas, mas reveladoras. Não é difícil imaginar que, no estado atual do pensamento etnológico, tais instituições são muito malvistas pelos etnólogos. Eles não respeitam as leis do pensamento diferenciador. De fato, são os livros em que elas figuram que servem de bode expiatório e que são declarados mais ou menos fantasistas.

É em pessoas como Frazer que por vezes achamos indicações que correspondem bastante bem às exigências de nossa tese. Em vez de citar alguma em particular, é melhor apresentar um resumo sintético. Trata-se, diz esse autor, de uma espécie de realeza bastante estranha, cujos detentores sucedem-se em princípio por uma espécie de eleição ou sorteio. Todos os rapazes da aldeia são elegíveis, mas em vez de competirem abertamente, como seria de esperar, em razão dos privilégios sexuais e outros que o monarca desfruta, os candidatos, apesar disso, em fuga desabalada, vão se esconder na selva. No final das contas, o novo eleito sempre é aquele que corre menos rápido, o primeiro a ser apanhado no final de uma perseguição épica da qual toda comunidade participa. A onipotência dura apenas um momento, e a atração que ela exerce não basta para contrabalançar a certeza de acabar massacrado por seus próprios súditos.

Se a etnologia contemporânea rejeita esse tipo de descrições é porque não encontra nelas nada sobre o que sua vontade de diferenciação e de classificação possa realmente se lançar. É decerto possível descrever a coisa em termos de "realeza", e é porque eles a descrevem assim que é considerada cômica pelos antigos autores. Se substituirmos realeza por sacrifício, a coisa parece imediatamente menos risível, mas não há razão de se adotar uma terminologia e não a outra. Por pouco que a examinemos de mais perto, a instituição muda de aspecto e mostra-se sob aspectos sempre novos. Se em vez da piscadela maliciosa evocada pelos privilégios sexuais tratarmos da coisa em termos de transgressão, o monarca transforma-se facilmente em uma espécie de condenado à morte que irá expiar os pecados da comunidade, um "bode

expiatório" no sentido que reconhecemos. E se o rei, finalmente, é comido, o que também acontece, ele se assemelha um pouco a um animal que é cevado. Pode-se ainda ver nele uma espécie de sacerdote ou de iniciado supremo que deve se sacrificar, em princípio voluntariamente, pela comunidade, mas que na prática precisa às vezes ser um pouco persuadido.

J-M.O.: Sem dúvida, as formas que resistem a qualquer classificação são muito mais numerosas do que os relatos etnológicos fazem supor. Pode-se de fato pensar que as observações mais interessantes sob esse aspecto são inconscientemente revistas e corrigidas pelo platonismo cultural ao qual o senhor faz referência. Por platonismo cultural deve-se entender a convicção irrefletida de que as instituições humanas são o que elas são por toda a eternidade; elas mal têm necessidade de evoluir e absolutamente de serem engendradas. A cultura humana é uma ideia inteiramente imutável e imediatamente à disposição do homem quando ele desperta para o pensamento. Para colhê-la, basta-lhe olhar seja para si próprio, onde ela reside, seja para fora, para o céu inteligível onde ela se encontra inscrita, como no próprio Platão.

R.G.: É esse platonismo que é preciso desagregar; ele exerce tal domínio sobre a maioria das pessoas que a gênese proposta para se partir de uma matriz ritual única parece escandalosa para o espírito, inadmissível. Dizer que eu negligencio a especificidade das instituições é não enxergar que eu a engendro, em razão de mecanismos vitimários; é necessário encontrar o tronco comum e as bifurcações sucessivas que nos fazem passar da origem à diversidade aparentemente irredutível das formas culturais.

Vê-se bem como o platonismo universal procede para escamotear os fenômenos que o contradizem. Quando tratamos nosso rito ambíguo em termos de realeza, tendemos imediatamente a minimizar os aspectos que não correspondem à ideia que temos dela, a começar pelo sacrifício; esse aspecto será chamado de anomalia bizarra, talvez de observação errônea que não deve ser levada em conta. Se, pelo contrário, definirmos o rito em termos de sacrifício, são os outros aspectos da instituição que tenderemos a relegar a segundo plano, e a evacuar exatamente aqueles que ocupam o primeiro plano quando é a decisão contrária que prevalece.

Em todos os ritos indefiníveis, não há ainda nenhuma diferença entre o trono e a pedra dos sacrifícios. Trata-se sempre de colocar sobre essa pedra uma vítima soberana em virtude de um assassinato reconciliador porque

unânime. Se a união, tão espetacular, do poder supremo e da vítima coletiva parece monstruosa, se não temos palavras para definir o escândalo, é porque não queremos ainda pensá-lo até o fim. Portanto, estamos menos afastados do que imaginamos daqueles que também consideram essa vítima monstruosa, por situá-la fora das normas da humanidade, já que se inclinam bem baixo diante dela antes de matá-la.

G.L.: Decidir, em suma, que essas formas bizarras não devem ser levadas em conta, ver nelas aberrações sem importância teórica ou invenções de etnólogos particularmente "recalcados" é se comportar um pouco como os próprios sacrificadores. É expulsar o inominável para fora dessa etnologia bem temperada e diferenciada que se acredita ser possível engolir em nossos dias.

R.G.: Como essas coisas não são realmente ameaçadoras ao nosso modo de pensar, é rindo que essa expulsão é efetuada. Antigamente, ria-se às custa dos atores das farsas, os grosseiros selvagens de Frazer. De agora em diante, rimos à custa de nossos predecessores em etnologia, considerados ingênuos por sustentar essas fábulas, e pensamos estar liberados de seu "etnocentrismo" quando na verdade estamos mais que nunca enterrados nele, pois não podemos justificar o pensamento religioso, o núcleo de todo pensamento dito selvagem. Rir expulsa o rito, e o próprio rito não é senão uma forma mais original da expulsão. É sempre o monstro que é expulso, em pessoa primeiramente, nos ritos sacrificiais, e mais tarde numa operação puramente intelectual; dizem-nos ser perda de tempo tentar pensar o que se insurge contra as leis do pensamento.[3]

J.-M.O.: Quanto mais os ritos escapam de nossas categorias habituais, mais eles se tornam indefiníveis e inapreensíveis, mais eles se aproximam do projeto ritual inicial, mais eles pedem uma leitura nos termos aqui propostos.

R.G.: Quando as instituições não possuem a especificidade que exigimos delas, nosso olhar facilmente dá um jeito para especificá-las. A vontade não precisa intervir; basta abandonar-se a hábitos automáticos que são aparentemente tão menos criticáveis por se situarem no prolongamento direto da inspiração religiosa tardia. Em suma, sempre que o platonismo espontâneo da elaboração institucional ainda não realizou sua obra, o platonismo reforçado do pensamento etnológico toma seu lugar e conclui a evolução. É exatamente

3. Claude Lévi-Strauss, *L'homme nu*, p. 600-610.

porque esse platonismo é herdeiro de uma tradição quase irresistível que é difícil desprender-se dele. O olhar que busca em toda parte diferenças sempre mais finas, o olhar que busca classificar as instituições em compartimentos predeterminados *acredita necessariamente estar procedendo bem*; ele completa um processo que é o do todo da evolução cultural. Somos, assim, as vítimas de mecanismos intelectuais tão enraizados que nem conseguimos vê-los, e é uma verdadeira conversão do olhar etnológico que seria necessária.

A decisão não consciente que estrutura a instituição não passível de ser decidida assemelha-se um pouco àquela que intervém, também sem que o saibamos, diante daquelas figuras com as quais a psicologia da forma ilustrava antigamente suas teorias. Se traçarmos num quadro negro as arestas de um cubo, a percepção pode estruturar a figura seja em negativo, seja em relevo. Prisioneira da estabilidade obtida de início, nossa percepção não consegue mudar facilmente de uma estruturação a outra. O mesmo acontece em etnologia, uma vez que decidimos ler num sentido determinado uma instituição que poderia ser lida em outro ou vários outros sentidos.

Se já é difícil passar de uma estruturação a outra, é ainda mais difícil rejeitar uma e outra solução para se tornar simultaneamente disponível às duas, ou seja, para apreender na figura uma matriz de estruturações todas relativamente satisfatórias para o espírito, mas no final das contas todas enganosas, por serem mutuamente exclusivas.

G.L.: Uma etnologia puramente classificadora, uma etnologia que busca arrumar cada instituição num escaninho supostamente seu, como um carteiro que faz a triagem de suas cartas, uma etnologia que vê a última palavra da ciência na exatidão das diferenças recusa-se, em nome do pensamento saudável, a encarar a possibilidade de uma matriz estrutural comum. Ela se desvia das instituições que a desconcertam, pois essas poderiam arruinar suas próprias certezas. Ela se esforça inconscientemente para esquecer e desacreditar as coisas que derrotam sua vontade de tudo classificar. Ela não quer ver que a partir de agora haveria algo de melhor a se fazer. As instituições mais desconcertantes sob o aspecto da classificação são as mais interessantes, pois elas nos mostram um estado anterior à especificação concluída.

R.G.: Aqui, não se trata absolutamente de misturar tudo, de buscar o êxtase místico ou o culto da violência. Não se trata de destruir as especificidades, mas de "desconstruir", como diria Derrida. A partir do momento em que

o mecanismo da vítima expiatória é identificado, temos as duas pontas da corrente e a "desconstrução", por finalmente conseguir se completar, é também uma "reconstrução", que se realiza a partir da matriz comum. A perspectiva da gênese e a da estrutura encontram-se em um tipo de análise que transcende as limitações de todos os métodos anteriores.

Em vez de concluir a evolução em direção à especificidade cultural, é capital constatar que ela pode permanecer inacabada, que ela mal começou nas descrições como as que acabamos de evocar. Não seria uma impossibilidade intrínseca a eles que levaria a julgar esses relatos inverossímeis, mas sim nossos tabus intelectuais. Essas descrições têm todas as chances de serem bastante exatas, pois elas triunfaram sobre esses tabus, e nos apresentaram quadros sobre os quais é possível demonstrar, de forma totalmente teórica e esquemática, a partir do mecanismo da vítima expiatória, que eles devem corresponder em muitos lugares a certa etapa de desenvolvimento da cultura humana.

Quase em toda parte existem traços de polivalência ritual que o observador deveria coletar com precisão em vez de colaborar para apagá-los. Em vez de considerar supérfluos e justapostos esses elementos em via de extinção, é preciso ver que eles sempre se combinam com elementos dominantes, em instituições, de modo a recompor sempre o mesmo conjunto. Se aproximarmos as instituições não ainda completamente desritualizadas dos ritos não ainda completamente institucionalizados, descobriremos por toda parte que a posição mais humilhada encontra-se junto àquela mais exaltada. Uma nota de sujeição infiltra-se sempre na dominação e vice-versa.

Diante desse gênero de fenômenos não se deve acusar os selvagens de confundirem suas próprias categorias, como faz um Frazer ou um Lévy-Bruhl; não se deve dizer, como o último Lévi-Strauss, que o rito volta deliberadamente as costas para o pensamento e a linguagem; em vez de descartar o escândalo, é preciso assumi-lo. Mas ele não deve ser assumido do modo como os pensamentos religiosos e filosóficos o assumiram. Devemos recusar todas as explicações místicas e seus sucedâneos filosóficos como a *coincidentia oppositorum* a potência mágica do negativo, e a virtude do dionisíaco. Devemos recusar Hegel e devemos recusar Nietzsche.

Não podemos nos deixar desviar do paradoxo essencial por causa dos combates de retaguarda de um racionalismo que é o contrário da razão. Na maioria das instituições rituais, entre os elementos da estrutura que se

"contradizem", as diferenças de dosagem, de acentuação e de importância efetiva são frequentemente tais que sempre é possível negar, forçando um pouco as coisas, que esse paradoxo e essa contraposição existam. Podemos quase sempre sustentar que são os teólogos e os filósofos que as inventaram. Sempre se pode acabar de achatar todas as estruturas, mas é preciso resistir a essa tentação que domina as ciências humanas desde que elas existem, e isso quase sem exceção.

Diante das instituições humanas, o *completamente natural* e o ceticismo zombeteiro com relação aos resquícios rituais que ainda estão a elas ligados são os herdeiros diretos da teologia. A partir do momento em que a crença desaparece, a recusa de pensar a instituição até o fim tem necessariamente que assumir essa forma, pois não há outro caminho. É justamente por isso que é preciso pensar a interpretação de Voltaire, ainda dominante, e que faz do religioso um vasto complô de padres para parasitar instituições *naturais*, como o sucessor do próprio religioso, o fruto de uma única e mesma vontade de não repetir a origem, vontade que necessariamente assume formas céticas com relação ao religioso, uma vez que os cultos sacrificiais e as mais grosseiras mitologias definitivamente desabaram.

Durkheim é o primeiro a reagir verdadeiramente contra essa escamoteação cética do religioso. É por essa razão que os empiristas mais estreitos acusam-no de ser um místico. E eles não deixarão de afirmar que sou ainda bem mais místico, a despeito do caráter rigorosamente racional das gêneses que estamos esboçando.

J.-M.O.: Para concluir a "desconstrução", é preciso chegar ao mecanismo da gênese e temos claramente em mãos as duas pontas da corrente, o alfa e o ômega da cultura humana, quando lemos a vítima expiatória como resultado do processo mimético.

R.G.: A descoberta da vítima expiatória como mecanismo da própria simbolicidade justifica o discurso da desconstrução ao mesmo tempo em que o conclui. E ela explica ao mesmo tempo os traços característicos desse discurso contemporâneo. Como ele ainda não consegue se enraizar numa antropologia da vítima expiatória, permanece destinado a acrobacias verbais finalmente estéreis; não são palavras-mestras que nos faltam; ele é até excessivamente bem dotado no que se refere às palavras, mas são os mecanismos por trás das palavras que lhe escapam. Se vocês examinarem os termos que

servem de pivô para as melhores análises de Derrida, verão que se trata sempre, para além dos conceitos filosóficos desconstruídos, dos paradoxos do sagrado que não se trata de desconstruir, e que não deixam de tremeluzir mais intensamente ao olhar do leitor.[4]

O mesmo ocorre com Heidegger. Tudo o que ele diz sobre o ser refere-se também ao sagrado, mas os filósofos não querem admitir isso, pois eles não querem remontar de Platão e dos pré-socráticos até o religioso grego.

Essa desconstrução ainda parcial confunde a crise de todos os signos culturais com uma impotência radical do saber e da linguagem. Ela não acredita na filosofia, mas permanece na filosofia. Ela não vê que para além da crise atual há possibilidades de saber racional sobre a cultura que não são filosóficas. Ela se compraz com o puro reflexo do sagrado, que nesse estágio não se diferencia do puro efeito literário; corre o risco de degenerar em puro verbalismo. E o que os discípulos crítico literários e universitários não veem é que o *frisson* literário desaparece quando é só ele que passamos a buscar. Se existe realmente "algo" em Derrida, é porque há outra coisa: há justamente essa desconstrução que toca nos mecanismos do sagrado, mas que permanece aquém da vítima expiatória.

J.-M.O.: A partir da vítima expiatória, em suma, é o verdadeiro estruturalismo que pode finalmente ser fundado, um estruturalismo que não é apenas sincrônico, mas diacrônico de ponta a ponta, pois ele compõe e decompõe as estruturas.

R.G.: É justamente porque o estruturalismo atual não pode nem mesmo conceber tal possibilidade que ele corre o risco de não ver senão uma recaída nas falsas gêneses históricas. Devemos ressaltar que nunca falamos de acontecimentos singulares, nem de cronologia; fazemos funcionar mecanismos de composição e de decomposição que revelam a cada instante sua pertinência por garantir a passagem de uma racionalidade e de uma facilidade inigualáveis entre as instituições rituais e as instituições não-rituais.

O exame das instituições não permite dizer em que momento tal ou tal bifurcação aconteceu, mas pode-se ver claramente que tudo efetivamente desdobrou-se no tempo como história real. E essa história continua à nossa volta, no texto etnológico, por exemplo. O pensamento ocidental continua a funcio-

4. *Mimesis.*

nar como apagamento de traços. Não são mais os traços diretos da violência fundadora que são expulsos, mas os traços de uma primeira expulsão, de uma segunda, ou mesmo de uma terceira, de uma quarta. Em outros termos, trata-se de traços de traços... Deve-se notar que Derrida substituiu o ser de Heidegger por aquilo que ele denomina o traço. Mais significativa ainda é uma frase que Sandy Goodhardt indicou-me no *Moisés* de Freud. Ele diz mais ou menos que o difícil não é cometer um assassinato, mas apagar seus traços.[5]

Não devemos nos surpreender se, após todos esses apagamentos sucessivos, após todo esse enorme trabalho cultural, a maioria dos homens não escutem o que estamos dizendo. Sem dúvida, tudo se destina a permanecer letra morta durante alguns anos. E ao mesmo tempo, por um curioso paradoxo sobre o qual voltaremos a falar mais tarde, tudo o que dizemos já se encontra inscrito, metafórica ou mesmo explicitamente, no discurso contemporâneo. O que permite que me acusem tanto de fazer afirmações aberrantes sem nehuma relação com o que se diz e com o que convém dizer, quanto, ao contrário, de repetir tudo o que todo mundo diz, e de valorizar pouco afirmações encontradas por toda parte. O curioso paradoxo, é que o apagamento dos traços traz de volta o assassinato fundador. Por mais que Pilatos e Macbeth lavem as mãos, os traços sempre reaparecem; eles reaparecem mesmo cada vez mais, e o assassinato fundador encontra-se sobre nós.

G.L.: Nossos futuros leitores vão pensar que aqui o senhor está falando em metáforas. O senhor pode demonstrar, tenho certeza, que não é disso que se trata. É possível dar exemplos precisos de apagamentos de traços no texto etnológico.

R.G.: Assim espero. Tentamos mostrar como os traços da violência fundadora começam a se apagar de uma realeza sagrada, a realeza dos shilluk. Num trabalho sobre o tema, E. E. Evans-Pritchard relata o procedimento de entronização que não carece de originalidade, embora esteja perfeitamente inserido no quadro geral das monarquias sagradas.

Inicialmente tudo se desenrola como uma espécie de guerra civil entre as duas metades do reino, transformadas em *duplos* uma da outra. Longe de pertencer ao campo dos vencedores, como seria de esperar se pensarmos política ou sociologicamente, o rei pertence ao campo dos vencidos. É no

---

5. *Gesammelte Werke,* XVI, p. 195.

instante preciso em que ele cai nas mãos de seus adversários reunidos para dar-lhe o golpe de misericórdia, é no momento, em suma, em que ele figura como vítima esmagada e humilhada, que o *espírito* da monarquia o invade e que ele se torna realmente o rei de todo seu povo.[6]

O espírito da realeza é a reconciliação unânime outrora espontaneamente realizada contra uma vítima que o novo rei é chamado a substituir. A entronização não é nada além da repetição do mecanismo fundador; é na qualidade de vítima reconciliadora, como sempre, que reina o rei. Bastará compreender a coisa uma só vez para perceber que ela se encontra presente por toda parte e que o cenário shilluk não constitui senão uma variante entre outras. Esse cenário é demasiadamente conforme ao esquema geral da monarquia sagrada, e original demais em seus detalhes para deixar de surpreender, como extremamente significante, o observador que tenha apreendido o funcionamento simbólico da instituição.

Evans-Pritchard nunca aproxima esse fato de outro dado que ele se recusa a levar a sério: os numerosos relatórios segundo os quais certos reis morriam estrangulados, sufocados ou emparedados vivos. Para ele, trata-se de um rumor não-verificável, e não é necessário levá-lo em conta. Evans-Pritchard reconhece claramente a união e a desunião dos diversos segmentos da comunidade, mas ele tem tanto medo de recair em Frazer e seu "culto da vegetação", que acaba minimizando a importância desse simbolismo e recusa-se a apreender sua unidade no caráter vitimário da realeza dita sagrada, apesar de ela ser evidente quando aproximamos as modalidades da entronização do famoso rumor do rei sufocado, presente em toda parte e em toda parte rejeitado como "não-verificável". Como se o simbolismo do rei sacrificado não oferecesse um interesse extraordinário mesmo como puro simbolismo. Os mesmos etnólogos que dão uma importância considerável ao simbolismo sempre que ele não implicar o sacrifício do rei não se interessam de modo algum por ele quando se trata disso. Apenas importa, nesse caso, a realidade ou a não-realidade do assassinato sempre alegado e insuficientemente demonstrado.

---

6. Evans-Pritchard. The Divine Kingship of the shilluk of the Nilotic Sudam, em *Socila Anthropology and other Essays*, p. 205.

O mesmo preconceito intelectual já obrigava Frazer a concluir, quando por acaso encontrasse um rei ou um deus que era também um "bode expiatório", que os indígenas deviam ter confundido duas instituições primitivamente distintas. É o mesmo preconceito, repetimos, que força Lévi-Strauss a expulsar ignominiosamente o ritual fora de sua etnologia estruturalista, no último capítulo de *O homem nu*. O rito, uma vez mais, é acusado de misturar tudo o que deveria separar.

G.L.: Todas essas recusas de admitir o paradoxo da vítima soberana visam sempre, a seu ver, apagar a mesma coisa que aquela, a verdade da violência fundadora. Mas certamente devem existir alguns etnólogos que aceitam esse paradoxo.

R.G.: É claro que sim. Há, por exemplo, os etnólogos da escola alemã, como Adolf Jensen ou Rudolf Otto. Mas eles aceitam esse paradoxo num espírito de submissão quase religioso, por vezes mesmo de entusiasmo, como se seu caráter irredutível lhe conferisse uma espécie de virtude e de inteligibilidade. Para tornar aceitável o mistério da violência e do sagrado, da vítima soberana e do soberano vitimizado, Otto coloca em primeiro plano seu famoso conceito de *numinoso*. Ao contrário do que afirmam meus críticos, repito, não simpatizo de maneira alguma com esse tipo de atitude. Mas recuso-me a compartilhar a cegueira racionalista de um Evans-Pritchard ou de um Lévi-Strauss. Seria preciso conseguir pensar até o fim esses fenômenos do religioso primitivo sem se tornar seu cúmplice. Acho bastante odiosas as páginas líricas de Walter Otto sobre o passeio do *pharmakos* nas ruas de Atenas. Foi Nietzsche, em sua loucura, que lançou toda essa moda do dionisíaco com *O nascimento da tragédia.*

G.L.: Mas como é que um Evans-Pritchard se arranja para não ver fatos que deveriam estar brilhando a seus olhos?

R.G.: Para se livrar dos dados incômodos, a etnologia racionalista recorre à tática de Horácio contra os três Curiácios. De início os adversários devem ser isolados uns dos outros e em seguida é possível eliminá-los impunemente. Quando encontramos um fato que contradiz nossas pequenas ideias, não é difícil se convencer de que ele é suspeito. Afirma-se que um erro deve ter se imiscuído num conjunto em todo resto confiável. Se ao fim do caminho voltássemos para comparar entre eles os fatos que foram eliminados, perceberíamos que *todos se assemelham*. Por mais duvidosos que cada um deles seja

quando tomados separadamente, veremos que eles são numerosos demais para não merecer serem levados a sério. O etnólogo deve se perguntar se aquilo que ele considera como espírito crítico não consistiria, no mais das vezes, em afastar o que ameaça sua visão do mundo e da etnologia.

J.-M.O.: O que está dizendo lembra-me uma passagem de Proust que o senhor cita em *Mentira romântica*... A tia de Marcel está totalmente decidida a não ver em Swann senão o filho de um modesto agente de câmbio, o vizinho que pode ser recebido sem muita cerimônia, e ela dá um jeito de repelir toda uma série de indicações que sugerem a excepcional situação mundana que esse personagem desfruta de fato. Os dados empíricos não podem enganar, mas é preciso haver um espírito disposto a acolhê-los. Os fatos, por eles mesmos, raramente bastam para reverter estruturas mentais.

R.G.: No entanto, é preciso homenagear Evans-Pritchard que se acredita obrigado a relatar tudo o que suas fontes contêm, ainda que ele se recuse a levá-las a sério. Embora ele nos encoraje a não lhes dar muita atenção, o texto de Evans-Pritchard reproduz, sem o saber, o princípio fundamental das monarquias africanas. Ele nos permite ainda hoje restabelecê-lo. Se a tendência atual de minimizar o religioso continuar, podemos esperar o próximo desaparecimento dos últimos traços significativos. Isso se torna ainda mais provável pelo fato de que as próprias sociedades, de seu lado, evoluem no mesmo sentido que a etnologia. O religioso tradicional apaga-se cada vez mais.

Consequentemente, logo será possível acreditar que os velhos etnólogos sonharam, que eles se deixaram seduzir por informantes fantasistas, desejosos de zombar de seus preconceitos etnocêntricos e colonialistas. É assim que, sob o pretexto de aguçar a crítica, cai-se numa ingenuidade redobrada, e o saber etnológico, em vez de se tornar mais rico, acaba empobrecido.

A evolução da teoria etnológica tende a repetir e a concluir a das formas intelectuais que a precedem, ritos, religião "idealizada", filosofia etc. Até Durkheim e Freud, era o religioso que apaixonava e que orientava as pesquisas; atualmente quase não se fala mais nisso. Depois de ter sido expulso de todos os outros domínios, ele realizou um retorno maciço e súbito nessa nova disciplina que era a etnologia, mas também ali, uma vez mais, foi pouco a pouco neutralizado e expulso.

D. DOMESTICAÇÃO ANIMAL E CAÇA RITUAL

J.-M.O.: Se lhe dermos crédito, não haveria instituição humana que não remonte ao rito, isto é, à vítima expiatória. Em *la Violence et le sacré**, [*A violência e o sagrado*], o senhor tentar mostrar que instituições como a festa, os ritos de passagem não passam de variantes do mesmo esquema, e que nossas ideias sobre os lazeres ou sobre a educação provêm todas desses ritos (p. 170-179; 389-394). É o programa de Durkheim, em suma, que o mecanismo da vítima expiatória permite preencher. O senhor poderia continuar desse ponto, e abordar formas culturais sobre as quais ainda não falou?

R.G.: Tentemos com a domesticação dos animais. Todo mundo pensa que a razão de ser da domesticação é a vontade de exploração econômica. Na realidade, essa tese é inverossímil. Mesmo que a domesticação tenha sido muito rápida com relação às durações normalmente exigidas pela evolução, ela com certeza toma tempo demais para que o motivo utilitário tenha funcionado para aqueles que iniciaram o processo. O que consideramos como um ponto de partida só pode ser uma conclusão. Para domesticar os animais, é claramente preciso que o homem os instale perto de si e que os trate como se eles não fossem mais animais selvagens, como se houvesse neles uma predisposição para viver na vizinhança do homem, para levar uma existência quase humana.

Qual pode ser o motivo de tal conduta perante os animais? As consequências finais da operação não são previsíveis. Em momento algum os homens puderam dizer: "Tratemos os ancestrais da vaca e do cavalo como se eles já fossem domesticados e nossos descendentes, num futuro indeterminado, irão aproveitar das vantagens dessa domesticação". Era preciso haver um motivo imediato e permanente para tratar os animais de maneira a garantir sua futura domesticação. Só o sacrifício pode fornecer esse motivo.

Os traços monstruosos atribuídos à vítima expiatória explicam que lhe possam ser buscados substitutos tanto entre os animais quanto entre os homens. Essa vítima vai servir de mediador entre a comunidade e o sagrado, entre o "dentro" e o "fora".

---

* Refere-se à numeração de página da edição francesa.

O espírito religioso sabe que para polarizar com eficácia os aspectos maléficos da vida social, a vítima deve ser diferente dos membros da comunidade, mas também assemelhar-se a eles. Assim, é preciso que essa vítima conviva entre os homens, e impregne-se de seus costumes e modos de ser. É exatamente por isso que existe um prazo, na maior parte das práticas rituais, entre o momento em que a vítima é escolhida e o em que ela é sacrificada. Esse prazo, como nos mostrou o exemplo do rei, pode desempenhar um papel enorme no desenvolvimento cultural da humanidade. É sem dúvida a ele que devemos a existência de animais domésticos, assim como do poder dito "político".

Todas as espécies animais domesticadas serviram ou servem ainda de vítimas sacrificiais. A co-habitação dos animais com os homens, estendendo-se por numerosas gerações, deve ter produzido efeitos de domesticação em todos os casos em que as espécies sacrificadas se prestavam a essa metamorfose.

Os resultados da prática sacrificial revelam-se tão preciosos que irão transformar todos aqueles que os obtêm sem tê-los previsto. Dessa criatura sacrificial que já era o homem eles fazem uma criatura econômica. A domesticação não é concebível a partir do econômico, mas o econômico surge como resultado do sacrifício e pouco a pouco ele repele suas origens para as margens, assim como na realeza, mas sem eliminar desta vez a imolação. Longe de contrapor-se à função não-ritual da instituição, a imolação, desta vez, é exigida: é preciso matar a vítima antes de comê-la.

Os observadores modernos pensam que a domesticação deve preceder a utilização sacrificial; apenas a ordem inversa é concebível. Os modernos desconhecem em toda parte o papel do religioso.

G.L.: Não há instituição cultural, na verdade, que não esteja misturada com o religioso. Se renunciarmos realmente à tese do parasitismo universal da humanidade pelos sacerdotes "espertos e ávidos" de Voltaire, a única tese verossímil é um durkheimismo radicalizado: o religioso tem que estar na origem de tudo.

R.G.: Para melhor se convencer de que a domesticação animal se enraíza no sacrifício, é necessário aproximar do que acabamos de dizer as práticas sacrificiais que trataram e continuam a tratar como animais domésticos espécies não-domesticáveis.

Consideremos, por exemplo, a famosa cerimônia do urso entre os aïnous. Um filhote de urso, retirado de sua mãe, é criado com as crianças da comunidade; ele brinca com eles; uma mulher serve-lhe de babá. Numa data determinada, o animal sempre tratado com cuidados extremos, é ritualmente imolado e consumido pela tribo inteira que o considera como uma divindade.[7]

Essa instituição dá impressão de estranheza não por ser diferente do que acontece no caso do rebanho sacrificado, mas por ser semelhante. Em certas sociedades de pastores o rebanho encontra-se quase no mesmo plano que a humanidade; ele possui seu sistema de parentesco, é tratado com veneração; nunca é consumido senão por razões sacrificiais, em cerimônias análogas à cerimônia do urso, mas que lemos diferentemente pois, a nossos olhos, mesmo que nunca o confessemos, sacrifício e domesticação andam juntos e justificam-se reciprocamente.

O que nos incomoda na cerimônia do urso é que ela justamente tende a revelar o segredo da domesticação, sugerindo-nos transgredir o tabu formidável que repousa sobre o papel criador do sacrifício na cultura humana.

O fracasso da domesticação, no caso do urso, vem simplesmente do fato de que essa espécie não é domesticável. Podemos então pensar que a domesticação não é um efeito secundário, um subproduto de uma prática ritual quase idêntica em todas as partes. A prática ritual foi exercida sobre espécies extremamente diversas, incluindo o homem, e foi a sorte, o acaso das espécies, as aptidões naturais que garantiram em certos casos o sucesso da operação, e em outros seu fracasso. Vemos aqui que o sacrifício é um instrumento de exploração do mundo. Acontece com ele praticamente o mesmo que na pesquisa científica no mundo moderno. Há aqueles que têm sorte, que se lançam em direções fecundas, ao passo que os vizinhos, sem desconfiar, arremessam-se num impasse. O destino de numerosas culturas deve-se a acasos desse tipo.

J.-M..O.: Há pouco o senhor evocou a sensação de estranheza causada pela cerimônia do urso. Essa impressão redobra-se diante das formas rituais do canibalismo tupinambá, tal como relatadas pelos antigos viajantes.[8] Também aí, não é a singularidade da estrutura que surpreende, mas sim o fato de

---

7. N.G. Munro, *Ainu greed and cult*; Carleton S. Coon, *The hunting people*, p. 340-344.
8. Alfred Métraux, "L'Anthropologie rituelle des Tupinamba", *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, p. 45-78; *la Violence et le sacré*, p. 379-388.

reencontrarmos no canibalismo uma estrutura extremamente familiar, exatamente a mesma da qual não paramos de falar.

As futuras vítimas – prisioneiros de guerra – são integradas à comunidade: trabalham, casam-se, têm filhos. São alvo de um tratamento duplo que é o do bode expiatório purgador e sagrado. São levadas a cometer certas transgressões; são perseguidas e honradas; são insultadas e veneradas. Finalmente, são ritualmente executadas e devoradas, assim como o urso entre os aïnous, ou o rebanho entre os povos de pastores.

R.G.: O canibalismo tupinambá é uma variante espetacular de formas sacrificiais muito difundidas. Na América Central, por exemplo, as futuras vítimas de certos ritos têm o privilégio ou a obrigação de cometer certas transgressões sexuais e outras, no intervalo de tempo que separa sua seleção da imolação.

G.L.: Quanto mais penetramos na potência criadora do ritual, em todos os planos, melhor compreendemos a insuficiência de todas as teses que trabalham com o tema e que subordinam o religioso a algo diverso dele mesmo. Se afastarmos essas interpretações enganosas, acabamos por enxergar que a estrutura de todos esses rituais é idêntica à da instituição batizada por nós de "realeza sagrada".

R.G.: Ainda aí é o prazo sacrificial que desempenha o papel crucial. Se a vítima é um homem, o prazo sacrificial pode engendrar o poder político, assim como pode engendrar a domesticação se a vítima pertence a uma espécie animal domesticável. Assim, pode acontecer que nenhuma evolução espetacular se produza, como constatamos no caso dos aïnous. Essa imobilização do ritual não é menos reveladora que a evolução: ela nos fornece o "controle" que necessitávamos para verificar nossa hipótese.

J.-M.O.: O sacrifício confronta-nos com traços estruturais tão constantes e tão persistentes, no pano de fundo de instituições que dele derivam, que sua presença, ainda central ou reduzida a uma espécie de traço, sempre merece ser revelada. Se as tentativas de interpretação unitária nunca chegaram até aqui, não é por não poderem chegar, mas porque nunca identificaram o mecanismo da unidade.

Quando reconhecemos esse caráter derivado de todas as instituições diferenciadas – monarquia, sacrifício humano, sacrifício animal, criação dos

animais, canibalismo etc. –, os traços estruturais ficam ressaltados e acabamos por compreender que eles só podem se referir a uma vontade, em toda parte presente, de reproduzir uma reconciliação sacrificial, em toda parte produtora, em longo prazo, das instituições culturais da humanidade.

Com a domesticação dos animais, remontamos a instituições muito antigas. Podemos remontar ainda mais longe, até as próprias origens da espécie humana?

R.G.: Antes da domesticação, numa época em que o homem talvez ainda não fosse um homem, já existe a caça. Nas sociedades primitivas, a caça tem um caráter invariavelmente ritual. Ainda aqui, a maioria dos intérpretes, implícita ou explicitamente, considera esse caráter ritual como uma encenação vazia de sentido, sem inquietar-se com o fato de que ela constitui a única invariante de técnicas infinitamente diversas, mas que, não obstante, entretêm com os aspectos rituais uma relação estreita demais, íntima demais, para que o elemento religioso seja na história esse intruso, esse usurpador que hoje vemos nele.

Os especialistas revelam que o aparelho digestório do homem sempre permaneceu sendo aquele do omnívoro, com a dominância vegetariana que precedeu a evolução das espécies. O homem não é naturalmente carnívoro e não é sobre a base da caça animal que deve ser concebida a caça humana.

Para compreender o impulso que pode ter lançado os homens à perseguição dos animais mais volumosos e mais temíveis para que se crie o tipo de organização que as caças pré-históricas precisavam, é necessário e suficiente admitir que também a caça é inicialmente uma atividade sacrificial. Os animais caçados são vistos como substitutos da vítima original, monstruosa e sagrada. É na perseguição de uma vítima reconciliadora que os homens se lançam à caça. O caráter ritual da caça torna imediatamente concebível uma atividade com técnicas complexas e que exigem a coordenação de numerosos indivíduos.[9]

Ainda em nossos dias, a natureza religiosa da caça, a distribuição ritual dos papéis, o caráter sacrificial da vítima sugerem essa origem. E os testemunhos pré-históricos que possuímos também a sugerem, das grandes pinturas madalenianas aos arranjos geométricos das ossadas, de crânios de animais e

---

9. Sobre a caça e a hominização, ver Serge Moscovici, *La societé contre nature.*

de homens encontrados em certos lugares. Também indicam essa origem ritual os mitos da caça, todos os relatos em que os papéis da caça e do caçador podem ser trocados; mas em que é sempre em torno de um assassinato coletivo que tudo gira. O denominador comum não se encontra nas técnicas ou nas espécies caçadas, mas no assassinato coletivo, atribuído aos homens ou aos animais, de onde surgem essas técnicas.

E. OS INTERDITOS SEXUAIS E O PRINCÍPIO DA TROCA

J.-M.O.: O dinamismo desse processo cultural é algo essencial: seria necessário tentar torná-lo ainda mais preciso com outros exemplos.

R.G.: Os únicos exemplos possíveis nesse estágio são de outros costumes necessariamente muito antigos, essencialmente aqueles que distinguem a humanidade da animalidade, como são encontrados por toda parte, os interditos do incesto.

Sabemos agora que não é em razão da família nuclear e dos interditos do incesto *tais como nós próprios os percebemos* que devem ser pensados os costumes sexuais da humanidade. Mas não o é tampouco a partir de regras positivas da troca, como afirma Lévi-Strauss em *Le structures élementaires de la parenté** (p. 39) [*As estruturas elementares do parentesco*]. Para fazer um animal renunciar completamente às fêmeas mais próximas e disponíveis, foi preciso, segundo todas as evidências, algo diverso do que o desejo da regra, ou seja, a vontade de brincar de estruturalismo. O que é bom para os etnólogos não é forçosamente suficiente para os primatas em via de hominização.

Foi Freud – coisa estranha –, com seu gênio habitual da observação, que definiu o verdadeiro domínio do interdito nas sociedades primitivas. Ele constata que são as fêmeas produzidas pelo grupo que é proibido desposar; portanto, as mais acessíveis, as que estão constantemente "à mão", se assim podemos dizer, à disposição de todos os machos do grupo.[10]

Freud seguia as consequências dessa observação até o fim, para explicar os costumes sexuais da humanidade, incluindo a hipótese psicanalítica.

---

* Refere-se à numeração de página da edição francesa.

10. *Totem und Tabu, Gesammelte Werke*, IX, p. 5-25.

de homens encontrados em certos lugares. Também indicam essa origem ritual os mitos da caça, todos os relatos em que os papéis da caça e do caçador podem ser trocados; mas em que é sempre em torno de um assassinato coletivo que tudo gira. O denominador comum não se encontra nas técnicas ou nas espécies caçadas, mas no assassinato coletivo, atribuído aos homens ou aos animais, de onde surgem essas técnicas.

E. OS INTERDITOS SEXUAIS E O PRINCÍPIO DA TROCA

J.-M.O.: O dinamismo desse processo cultural é algo essencial: seria necessário tentar torná-lo ainda mais preciso com outros exemplos.

R.G.: Os únicos exemplos possíveis nesse estágio são de outros costumes necessariamente muito antigos, essencialmente aqueles que distinguem a humanidade da animalidade, como são encontrados por toda parte, os interditos do incesto.

Sabemos agora que não é em razão da família nuclear e dos interditos do incesto *tais como nós próprios os percebemos* que devem ser pensados os costumes sexuais da humanidade. Mas não o é tampouco a partir de regras positivas da troca, como afirma Lévi-Strauss em *Le structures élementaires de la parenté** (p. 39) [*As estruturas elementares do parentesco*]. Para fazer um animal renunciar completamente às fêmeas mais próximas e disponíveis, foi preciso, segundo todas as evidências, algo diverso do que o desejo da regra, ou seja, a vontade de brincar de estruturalismo. O que é bom para os etnólogos não é forçosamente suficiente para os primatas em via de hominização.

Foi Freud – coisa estranha –, com seu gênio habitual da observação, que definiu o verdadeiro domínio do interdito nas sociedades primitivas. Ele constata que são as fêmeas produzidas pelo grupo que é proibido desposar; portanto, as mais acessíveis, as que estão constantemente "à mão", se assim podemos dizer, à disposição de todos os machos do grupo.[10]

Freud seguia as consequências dessa observação até o fim, para explicar os costumes sexuais da humanidade, incluindo a hipótese psicanalítica.

---

* Refere-se à numeração de página da edição francesa.

10. *Totem und Tabu, Gesammelte Werke*, IX, p. 5-25.

Para interpretar corretamente essa observação, é preciso aproximá-la dos interditos alimentares encontrados em certas sociedades ditas "totêmicas", na Austrália, por exemplo. Os grupos de co-habitação têm um alimento particular que eles se proíbem de consumir, fora de certas ocasiões rituais.[11] Esse alimento totêmico é mais ou menos identificado a uma "divindade", ou a um princípio sagrado.

J.-M.O.: Assim que o senhor citar um costume primitivo, logo haverá seguramente pessoas para citar-lhe o costume contrário. Elas vão dizer que o interdito de consumir o alimento totêmico é algo duvidoso. Parece que, em muitos casos, não de trata de uma abstenção completa, em certas ocasiões o totem é consumido. Citam-se também exemplos em que o totem é consumido, mas em pequenas quantidades, com "moderação". Enfim, estamos diante de uma massa de indicações tão heterogêneas que não é possível tirar a menor conclusão sem se expor imediatamente à contradição.

R.G.: Nossa tese é completamente compatível com essa situação. A interdição completa deixa-se conceber, pois o totem é ligado ao sagrado, mas a interdição suavizada tampouco é surpreendente. Em particular, a ideia de que o alimento sagrado pode ser consumido, mas que não se deve abusar dele, poderia derivar de uma sabedoria sobre a interdição mais aguçada que a dos etnólogos. A preocupação com a moderação significa simplesmente que é preciso evitar, ao redor do totem, e a respeito dele, condutas excessivamente ávidas e agressivas que conduziriam ao conflito mimético. Se considerarmos uma a uma todas as atitudes relatadas pelos etnólogos com respeito às interdições alimentares de tipo "totêmico", incluindo as transgressões rituais, constataremos que não apenas elas todas podem ser interpretadas a partir de nossa hipótese – englobando, é claro, o desaparecimento completo –, mas que todas elas formam um configuração estrutural cuja natureza somente essa hipótese pode explicar.

O paradoxo dessa história é que as subdivisões que se abstêm em tempos normais de consumir seu alimento totêmico ou que o consomem mais moderadamente mantêm, no entanto, com ele contatos mais íntimos e mais cons-

---

11. Lévi-Strauss vê perfeitamente que ocorre o mesmo com as fêmeas, com os alimentos e outros bens trocados, mas ele logo assimila todos esses "objetos" a comodidades no sentido moderno. Como sempre, ele elimina ou minimiza o papel do religioso na gênese das instituições humanas. *Les structures élementaires de la parenté*, p. 40-51.

tantes que todas as outras subdivisões. Cada subdivisão é de alguma forma "especializada" na produção e a manipulação de seu totem; sua colheita e caça, dependendo do caso, são reservadas a ela. Mas em geral, é em benefício dos outros grupos que essas atividades são exercidas. Cada grupo entrega o produto de seu trabalho à coletividade e recebe em troca alimentos que os outros grupos abstêm-se de consumir porque são eles que os produzem e manipulam.

Se compararmos esses interditos alimentares com os interditos do incesto, percebemos que eles funcionam exatamente da mesma maneira. Em ambos os casos, de fato, o interdito refere-se não aos objetos raros, longínquos, inacessíveis, mas aos objetos mais ou menos próximos e os mais abundantes, justamente pelo fato de que o grupo exerce sobre sua produção uma espécie de monopólio.

Tudo é idêntico nesses interditos alimentares e sexuais. Apenas o objeto é diferente. Portanto, pode-se pensar que não é a partir do objeto, sexual ou alimentar, que a regra deve ser pensada; qualquer interpretação que partir do objeto, que definir o humano a partir do objeto sexual ou econômico, a psicanálise, por exemplo, ou o marxismo, não pode ser justa; ela se enraíza num mau recorte do fato cultural; ela rejeita como não-essenciais os fenômenos homólogos aos que elege arbitrariamente como essenciais.

O estruturalismo lévi-straussiano descarta todas essas falsas prioridades objetais; ele prepara a solução do enigma mas não pode, por si mesmo, resolvê-lo. Tem um fascínio excessivo por sua descoberta própria, pelas homologias estruturais, que ele identifica e que imagina serem autossuficientes, constituindo por si mesmas sua própria explicação.

Por mais diferente que o estruturalismo seja do funcionalismo, ele sucumbe, em última análise, ao mesmo tipo de erro: toma o enunciado do problema por sua resolução. Para compreender que as estruturas da troca não são autoexplicativas, é preciso situá-las no contexto mais radical, que a partir de agora é o nosso, e é o contexto da animalidade.

Os animais nunca renunciam a satisfazer suas necessidades sexuais ou alimentares *no interior* do seu grupo; os animais dominados têm que se contentar com as fêmeas que lhes são abandonadas pelos animais dominantes, ou mesmo abster-se de atividade sexual. Pode acontecer que os machos frustrados tentem se impor em outro grupo, mas nunca acontece a instalação de nenhum sistema exogâmico; os animais jamais renunciam a satisfazer *mais ou*

menos seus apetites e suas necessidades, nunca irão buscar longe o que podem encontrar em seu próprio lugar ou na vizinhança imediata, nunca renunciam ao objeto mais disponível. Para que essa renúncia se torne universal, na humanidade, é preciso que uma força literalmente prodigiosa tenha agido, e ela não pode ser a paixão freudiana do incesto que pressupõe a regra, e tampouco a paixão lévi-straussiana pelo estruturalismo que a pressupõe. Também Lévi-Strauss transforma a coisa a ser explicada em princípio de explicação, mas ele reconhece, e antes dele Mauss, e também Hocart, que o princípio da troca atua em todos os domínios e não somente na sexualidade e na economia.

J.-M.O.: O que será que impulsionou o animal em vias de hominização a adiar, como ele o faz, a satisfação de suas necessidades, a deslocá-la dos objetos mais próximos a objetos mais afastados e aparentemente menos acessíveis?

Só pode ter sido o medo, o medo das rivalidades miméticas, o medo de recair na violência interminável.

R.G.: É claro. Mas se os membros do grupo tivessem simplesmente medo uns dos outros, eles acabariam todos, uma vez mais, matando-se mutuamente. É preciso que as violências passadas sejam de alguma forma encarnadas na vítima reconciliadora; é necessário já existir uma forma de transferência coletiva que faça temer um retorno violento dessa vítima, uma visitação vingadora e que reúne todo o grupo numa vontade comum de impedir essa experiência aterrorizante.

Se os objetos interditos são sempre os mais próximos e os mais acessíveis, é porque eles são os mais suscetíveis de provocar rivalidades miméticas entre os membros do grupo. Os objetos sacralizados, alimentos totêmicos, divindades fêmeas, são certamente aqueles que já causaram no passado rivalidades miméticas reais e que guardaram a marca do sagrado. É bem por isso que eles são alvo do mais estrito interdito. No totemismo, alguns dentre eles são completamente assimilados à vítima expiatória.

Hocart constata que, no limite, não existe necessidade, não existe apetite que possa ser satisfeito no interior do grupo, entre os membros do grupo; não existe função vital que possa aí ser exercida. Os membros de um mesmo grupo nada podem fazer uns pelos outros, pois eles se sentem perpetuamente ameaçados pela rivalidade mimética. Isso é verdadeiro mesmo para os ritos funerários. Em certas sociedades, uma metade nunca enterra seus próprios

mortos; é formalmente interdita a participação nos ritos funerários de um membro de sua própria metade. Em contrapartida, não é interdito realizar os ritos funerários referentes a esses relativos estranhos que são os membros da outra metade. É justamente por isso que as duas metades prestam-se mutuamente o favor que nenhuma pode prestar a si própria.[12]

Aliás, é no caso dos mortos que aparece a fraqueza das teorias que acentuam exclusivamente o dom e a troca, como fazem Mauss e Lévi-Strauss. Seria preciso dizer que as metades trocam seus mortos respectivos para jogar o jogo da troca, como trocam mulheres e alimentos? Não. Evidentemente, os homens temem seus próprios mortos ainda mais que os mortos dos outros, e esse medo não tem nada de metafísico em sua origem. Cada grupo "produz" seus próprios mortos, e temos aí uma atividade ainda mais perigosa que a produção de mulheres ou de bens de consumo. É por essa razão que, em muitas sociedades, rejeita-se sempre a responsabilidade da morte sobre outro grupo ou sobre o membro de outro grupo. É essa rejeição sobre o outro grupo que explica, aliás, a existência de trocas funerárias, e o problema é idêntico ao do caráter ritual dos funerais e de todas as instituições humanas.

Os interditos paralisam os grupos de co-habitação; se só eles existissem, tais grupos pereceriam de inanição. Mas existe também o imperativo ritual que impulsiona esses mesmos grupos para fora, em busca de vítimas. E é a partir dos ritos sacrificiais que se constituem as bases da cultura humana, particularmente os modos da troca matrimonial, as primeiras trocas econômicas etc.

J.-M.O.: Aqui devo pará-lo. Se a vítima expiatória é um membro da comunidade, como a vontade de reproduzir seu assassinato poderia orientar o grupo para o exterior e incitá-lo a entrar em contato com outros grupos? Se quisermos refazer todas as coisas exatamente como elas aconteceram da primeira vez, por que não buscar as vítimas substitutas no interior do grupo?

R.G.: O comportamento dos homens é determinado não por aquilo que realmente aconteceu, mas pela interpretação daquilo que aconteceu. E é a dupla transferência que dita essa interpretação. Ela faz a vítima aparecer como radicalmente outra e transcendente à comunidade. A comunidade pertence à vítima, mas a vítima não pertence à comunidade. Em regra geral, portanto, a

12. A. M. Hocart, *Kings and councillors*, p. 262, s.

vítima vai aparecer como mais exterior que interior; é isso que, em numerosos mitos, é expresso pela ideia de que a vítima é um *visitante* vindo de um mundo desconhecido.[13] Mesmo que a vítima não apareça como estrangeira, ela se mostra sempre como vindo ou retornando de fora, e principalmente retornando no momento em que se faz expulsar pela comunidade.

O fato de que as vítimas sacrificiais, mesmo quando humanas, sejam escolhidas no exterior da comunidade, sugere que essa interpretação que descentra e exterioriza a vítima com relação à comunidade, ao mesmo tempo que a transforma em centro e origem dessa comunidade, deve ter prevalecido durante todo o decorrer da história humana, mesmo nos estágios mais rudimentares da simbolização vitimária. Então, é razoável pensar que a impulsão ritual, a busca das vítimas, orienta os grupos para fora no momento mesmo em que a impulsão do interdito torna qualquer interação vital impossível entre os membros do grupo. Podemos assim imaginar que, sob a influência dessas duas impulsões – que emanam ambas, nunca se deve esquecer, de um único e mesmo mecanismo, o da sugestão vitimária –, um novo tipo de interação social pode advir entre grupos originariamente separados, ou entre grupos recentemente separados pela própria crise mimética, e esse novo tipo de interação, que vai se mostrar como uma série de trocas adiadas e simbolizadas pelo jogo sacrificial, ou seja, pelo jogo da crise mimética e da vítima, vai substituir as interações imediatas da vida animal.

Assim, explica-se que, em todas as culturas primitivas, todas as instituições, funerais, casamento, caça, criação de animais, ritos de passagem etc., apresentem-se estruturalmente como uma "crise mimética" no termo da qual uma vítima é sacrificada.

À primeira vista parece impensável que todas as instituições humanas possam sair de uma prática tão negativa e destruidora. Trata-se sempre, no final das contas, de imolar uma vítima. Mas finalmente só existe um pequeno número de vítimas, e antes de seu sacrifício, um grande número de parceiros com os quais é permitido encenar novamente a crise, ou seja, abandonar-se a todas as atividades sexuais, alimentares e funerárias que são interditas com os membros do grupo,

13. Ver I, cap. IV, A.

Em muitas culturas primitivas, as trocas fundamentais são não somente acompanhadas de sacrifícios, mas permanecem marcadas pela hostilidade ritual da crise mimética. Aliás, é isso que nota Mauss, sem poder explicá-lo, em seu *Ensaio sobre o dom.*[14] Em muitas culturas sul-americanas, a palavra que designa o cunhado significa também o adversário, o irmão inimigo e a vítima sacrificial da refeição antropofágica.[15]

Na maioria dos casos, uma vez que o sistema de troca tenha se consolidado, o aspecto utilitário da instituição passa a dominar, e a hostilidade ritual e o sacrifício, uma vez mais, são repelidos para as margens e até chegam a desaparecer. É o processo que observamos em nossas análises. No entanto, pode acontecer que a violência original subsista intacta e que desemboque em instituições como guerras rituais, os ritos dos caçadores de cabeças, ou as formas de canibalismo que repousam em capturas de prisioneiros sempre mais ou menos equilibradas dos dois lados e muito análogas a trocas.

Ao analisar esse tipo de instituições, percebe-se que temos no fundo a mesma estrutura que no casamento ou nas trocas comerciais acompanhadas de sacrifício, com a diferença de que aqui é a dimensão destruidora e violenta que predomina, pelo menos a nossos olhos. Como de hábito, os etnólogos encontram-se presos demais a nossa concepção racional das instituições "úteis" para tirar das homologias estruturais as conclusões radicais que visivelmente elas exigem.

Quer se trate de guerreiros mortos alternativamente por um partido ou pelo outro, quer de prisioneiros capturados ou de mulheres "trocadas", não há muita diferença entre as instituições onde há entendimento sobre como melhor lutar, ou seja, onde há arranjos, de ambas as partes, para que não haja privação de inimigos rituais, e as instituições onde se luta para que haja um melhor entendimento, ou seja, para trocar as mulheres ou os bens que não se pode guardar para si. No primeiro caso, é a função "catártica" que domina, e no segundo a função "econômica", mas essas duas funções não são realmente distintas; são racionalizações *a posteriori* de observadores que não enxergam a origem comum de todas as instituições na reprodução de uma violência fundadora.

---

14. *Sociologie et anthropologie*, p. 152, s.
15. Francis Huxley, *Affable savages*, p. 242.

F. A MORTE E OS FUNERAIS

R.G.: Que todas as oposições significativas possam ser elaboradas em razão do processo vitimário e como interpretação desse próprio processo, sempre centrado na vítima, eis o que parece inacreditável à primeira vista. Mas a análise confirma que isso é possível e mesmo que é a única concepção verossímil, a única que torna compreensíveis certas condutas especificamente humanas que permaneceram até hoje enigmáticas. O tratamento reservado aos mortos, por exemplo, o fato de que, desde que existe algo como uma humanidade, parece haver em relação aos mortos esse comportamento estranho que qualificamos de funerário, essa recusa de ver na morte o que o naturalismo vê, a cessação da vida, e no cadáver, uma espécie de objeto definitivamente quebrado, imprestável, um simples dejeto. Longe de ser "inata", essa concepção naturalista é de elaboração relativamente recente, desconhecida para a maior parte da humanidade.

Para o pensamento moderno, a concepção religiosa da morte é uma sublimação, uma idealização de uma atitude diante da morte que seria a única "natural", a nossa, é claro, e que pré-existiria a todas as outras: a concepção naturalista e funcional da vida e da morte. Essa concepção não dá conta da universalidade e da natureza ritual dos funerais. Para dar conta disso basta admitir que toda morte é interpretada a partir do processo vitimário; não existe morte que não seja estreitamente unida à vida.

Em um artigo sobre o luto, Freud, como sempre, passa muito perto de uma verdade que, no entanto, escapa-lhe completamente. Ele vê as virtudes reconciliadoras de toda morte, mas não vê que essa reconciliação, num certo nível, para a sociedade, é o mesmo que a vida. Ele se acredita obrigado a *supor* com respeito a suas intuições a concepção naturalista da morte, de considerá-la pré-existente a todas as outras; basta eliminar essa suposição, esse postulado gratuito, subjacente ao edifício do luto, basta radicalizar a intuição freudiana para compreender que o luto reconciliador, o luto que revivifica todas as coisas e devolve vigor a qualquer atividade cultural, é o essencial da cultura humana. O mecanismo de reconciliação mimética, contra a vítima expiatória e em torno dela, não é senão a forma mais elementar e eficaz de um processo cujas manifestações por vezes são as mais sutis, Freud, com seu maravilhoso gênio de observação, identifica a seu redor, cujos ecos mais íntimos

ele apreende, mas sem chegar a efetuar a revolução "copernicana" que realmente reorganizaria seu pensamento em torno dessas intuições essenciais.

A prova de que os homens assimilam todos os mortos à vítima reconciliadora e à potência sagrada é aquilo que chamamos de *culto aos mortos*, que contrariamente à morte naturalista parece sim ser realmente subjacente a todas as outras formas de religioso.

Se é a partir do mecanismo vitimário que os homens não somente engendram todas suas instituições, mas também descobrem todas suas "ideias", é muito claro que a atitude diante da morte não é absolutamente ditada por uma vontade inconsciente de recalcar um saber naturalista da morte que os primitivos "no fundo deles mesmos" não ignoravam, mas que eles não teriam tido a coragem e a audácia, a nós reservadas, de confrontar diretamente. Apenas o etnocentrismo, ou talvez o modernocentrismo mais ingênuo, possa conceber as coisas assim.

Na realidade, para os homens, a descoberta do que nós chamamos morte e a descoberta do que chamamos vida devem ser uma única coisa, pois é a partir do processo vitimário, uma vez mais, que esses "conceitos" revelam-se ao homem; basta refletir sobre os dados desse processo e sobre o necessário desconhecimento de que ele é alvo, para compreender que essa conjunção do mais morto e do mais vivo constitui tão pouco uma "confusão" de duas ideias quanto a intuição genial de algum espírito absoluto.

No momento em que a violência é interrompida, em que a paz se restabelece, a comunidade tem sua atenção fixada nessa vítima que ela acabou de matar; em suma, ela descobre o primeiro cadáver. Mas como poderia ela descobri-lo no sentido que é o nosso, no sentido da morte naturalista, quando esse cadáver significa para toda essa comunidade o retorno à paz, o advento de qualquer possibilidade cultural, ou seja, para os homens, de qualquer possibilidade de vida. É às virtudes reconciliadoras da vítima expiatória que é preciso atribuir, dentre os homens, a descoberta conjunta, no mesmo cadáver, de tudo que se pode nomear morte, e de tudo que se pode nomear vida. A morte manifesta-se de início como um formidável influxo de vida. Para compreender a concepção religiosa da morte, basta admitir que ela se estende a todos os membros da comunidade, quando lhes acontece de morrer, por uma razão ou outra, no conjunto dinâmico e significante constituído a partir da vítima expiatória.

Como afirma Malraux, o homem é sem dúvida o único animal que sabe que deve morrer. Mas esse saber não pode ser apresentado a ele sob a forma irremediável e materialista com a qual no mais das vezes se apresenta a nós. Se assim fosse, nunca a humanidade em gestação teria resistido à potência desagregadora desse saber. A ideia de que as verdades insuportáveis bastam por si só para suscitar construções culturais que as mascarem é uma das mais suspeitas, ou melhor, isso é filosofia, ou seja, um sucedâneo do sagrado que recomeça, mais uma vez, a tratar a morte como se ela fosse produtora de vida, ou em outros termos, uma vez mais, ardilosamente, a divinizá-la.

Tudo aquilo que vê o religioso como algo retrospectivo, uma simples repetição de algo sobreposto a dados de base sempre idênticos a nossa própria consciência, tudo aquilo que faz do religioso uma sublimação e uma idealização, subordinando-o lógica e cronologicamente a concepções modernas, deve ser abandonado. A superioridade de nossa tese consiste precisamente no fato de que ela permite que se renuncie a essas falsificações grosseiras do religioso; ela fornece uma realidade concreta e informa, até nos menores detalhes, a maior intuição antropológica de nosso tempo, a intuição de Durkheim sobre a identidade do social e do religioso, intuição que deve significar, no final das contas, a anterioridade cronológica da expressão religiosa em relação a qualquer concepção sociológica. O que é criador, o que é fecundo no plano cultural, não é a consciência naturalista da morte, o desejo que tenho de fugir da crença nessa morte naturalista que a partir de agora me habita (essa crença produz as caricaturas macabras que nos rodeiam), mas é a revelação da morte como sagrado, ou seja, como potência infinita, no final das contas mais benévola que temível, mais adorável que aterrorizante.

Se a ideia da morte penetra a partir de vítimas sacralizadas, se não existe deus por detrás do qual, em última análise, não exista um morto, compreende-se que haja sociedades onde não há morto que não seja um deus. Freud mostra que os fundamentos dessa metamorfose perpétua permanecem presentes entre nós; não há morte que não suscite um luto unificador, não há morte, em sociedade, que não se torne uma fonte maior da vida.

É claro que nos ritos funerários existe o momento do terror, e ele corresponde ao processo de corrupção carnal, mas esse é relacionado não a um processo físico-químico, mas à crise mimética; portanto, esse momento é apenas uma preparação para a reconciliação sacrificial e para o retorno à

vida; é justamente por isso que ele tem que figurar nos funerais, que reproduzem, é claro, o esquema de todos os outros ritos.

G.L.: O morto e o vivo assimilam-se um e outro, interminavelmente: podemos conceber aqui, sobre o fundo de animalidade, o que precede sua diferenciação.

R.G.: Não se trata de abandonar esse cadáver talismã portador de vida e de fecundidade; é sempre como *túmulo* que a cultura é elaborada. O túmulo é apenas o primeiro monumento humano que se eleva em torno da vítima expiatória, a primeira camada das significações, a mais elementar, a mais fundamental. Não existe cultura sem túmulo e tampouco túmulo sem cultura; no limite, o túmulo é o primeiro e único símbolo cultural.[16]

J.-M.O.: Vemos bem os ritos funerários como primeiro esboço e modelo de toda cultura subsequente. Tudo se edifica sobre a morte, ao mesmo tempo transfigurada, sacralizada e dissimulada. Vemos como, a partir do mecanismo vitimário e dos primeiros esboços de sacralização que tendem a se ampliar para todos os mortos da comunidade, a indiferença animal diante do cadáver dará lugar à atenção fascinada, levando os homens a tratar todos os cadáveres não tanto como vivos, mas como seres transcendentes à vida e à morte, onipotentes sobre eles tanto para o mal quanto para o bem, seja conduzindo-os a consumi-los ritualmente, para absorver seu poder, seja a tratá-los mortos como se estivessem vivos, ou na espera de uma outra vida, e dar-lhes uma morada correspondente à ideia que se faz deles.

Vemos bem como esses templos, essas fortalezas, esses palácios em cujas fundações se enterravam vítimas para garantir-lhes longa vida não passam de túmulos transfigurados, mas será que o senhor consegue realmente demonstrar que a cultura humana inteira sai das vítimas sacralizadas? Não seria essa uma tarefa interminável, impossível?

16. Ver II, cap. I, C2.

O PROCESSO DE HOMINIZAÇÃO

A. POSIÇÃO DO PROBLEMA

J.-M.O.: Somos levados a perguntar até onde no passado humano ou pré-humano temos que fazer remontar o mecanismo da vítima expiatória. Se esse mecanismo fundamenta tudo o que é humano no homem, se devemos relacionar a ele até as instituições mais antigas da humanidade, como a caça e os interditos do incesto, é já do processo de hominização que se trata, ou seja, da passagem do animal ao homem.[1]

R.G.: É para essa questão, de fato, que nos dirigimos. Para colocá-la de modo conveniente, é preciso em primeiro lugar evocar a maneira pela qual é tratada atualmente. Ou ela é resolvida de modo puramente verbal, invocando-se incessantemente palavras que acabam por não significar mais nada, à força de tanto significarem, a "cultura", por exemplo e, é claro, a "evolução", ou então tenta-se conceber a passagem de modo concreto, o que nos leva a uma série de contradições insolúveis; todas as questões desembocam em impasses.

No nascimento, o cérebro da criança humana é tão volumoso que o parto seria impossível na fêmea sem um alargamento da pélvis, ausente

---

1. Para um panorama recente dos temas abordados aqui, o leitor pode recorrer aos ensaios reunidos em *L'unité de l'homme,* assim como à obra muito viva de Edgard Morin, *Le paradigme perdu: la nature humaine.* Demais indicações bibliográficas poderão ser encontradas nessas duas obras citadas.

nos outros primatas. O cérebro humano é aquele, cujo crescimento pós-natal, contudo, é o mais considerável. Para permitir esse crescimento, é preciso que a ossatura do crânio, na criança, só se feche completamente bem depois do nascimento. A criança humana é mais vulnerável e impotente que a progenitura dos outros mamíferos, e o é durante um período de tempo extremamente longo, relativamente mais longo do que tudo que existe no reino animal.

G.L.: Esse nascimento prematuro, essa "neotenia" da criança humana, é um fator de adaptação; é ele, sem dúvida, ao permitir esse crescimento pós-natal do cérebro, que garante à inteligência humana não somente sua potência, mas sua extraordinária flexibilidade. Em vez de permanecermos destinados a montagens instintivas, somos capazes das mais diversas aprendizagens culturais. Tudo isso representa para o homem uma superioridade sobre as outras espécies.

R.G.: Com toda certeza. Essa superioridade é indubitável, uma vez que o sistema esteja instalado, mas é impossível ver como essa instalação pode ter se realizado. Para proteger uma infância tão longamente vulnerável quanto a do homem, são necessárias adaptações do comportamento, não somente na fêmea que tem que alimentar essa criança, por vezes durante anos, transportando-a quando se desloca, mas também no macho. Isso é verdadeiro, mesmo se considerarmos como mistificadoras certas imagens idílicas do casal pré-histórico. A longa presença da criança junto da fêmea constitui certamente um obstáculo nas relações do macho com esta última, talvez um incômodo menor, mas real.

Em numerosas espécies, se um encontro entre o macho e os filhotes acontece, esses filhotes são exterminados. Na vida animal, frequentemente, a dependência infantil é tão curta e os períodos de estro são repartidos de tal maneira que as interferências entre a função materna e a função sexual são inexistentes ou reduzidas ao mínimo.

G.L.: Já nos macacos antropoides, a dependência da criança é muito mais longa.

R.G.: É verdade, mas de qualquer forma ela é menos longa que no homem, e a excitação sexual talvez não seja permanente. Esses animais, de outro lado, são pacíficos omnívoros, ao que parece análogos em muitos aspectos aos que nos precedem na história da evolução. Muito rapidamente,

em contrapartida, durante o processo de hominização, nossos ancestrais tornaram-se carnívoros e caçadores. No paroxismo da caça, fortes descargas de adrenalina são necessárias, e elas podem se produzir também em outros momentos, no seio do grupo familiar por exemplo, sob o efeito de uma contrariedade qualquer.

Para reconhecer o problema que constitui o controle da violência é preciso pensar igualmente nessa atividade estranha que chamamos de guerra e que também deve ter feito uma aparição bastante precoce, na companhia do canibalismo, nos grupos humanos ou pré-humanos. A guerra primitiva desenrola-se segundo toda evidência entre grupos bem vizinhos, ou seja, entre homens que não se distinguem por nada de objetivo no plano da raça, da linguagem, dos hábitos culturais. Entre o "fora" inimigo e o "dentro" amigo, não há diferença real, e é difícil entender como montagens instintivas poderiam dar conta da diferença no comportamento.

J.-M.O.: A prova de que essa diferença não é instintiva é que ela pode ser abolida. O assassinato intrafamiliar existe. Não é suficientemente frequente para comprometer a instituição da família, mas é frequente demais, entretanto, para que se possa considerar a ausência de violência no seio dos grupos sociais como um instinto.

R.G.: É importante constatar que longe de ser naturalmente centrífuga, a raiva, uma vez que nos entreguemos a ela, é centrípeta. Quanto mais ela se exaspera, mais tende a se orientar para os seres mais próximos e mais caros, aqueles que são os mais protegidos em tempos ordinários pela regra da não-violência. Essa tendência centrípeta não é algo que possa ser tratado levianamente. Alguns pesquisadores enxergam claramente a enormidade do problema que se coloca aqui. Sherwood L. Washburn, por exemplo, vê com clareza que foi necessário controlar a raiva, mas ele não nos diz por que, e como a raiva foi efetivamente controlada.

> *One of the essential conditions for the organization of men in cooperative societies was the suppression of the rage and of the uncontrolable drive for first place in hierarchy dominance.*[2]

---

2. Tools and human evolution, *Culture and the Evolution of Man*, p. 13-19.

J.M.O.: O que, em suma, o senhor constata é que os melhores trabalhos sobre a hominização veem o problema, mas não descobriram os meios de resolvê-lo. Os etnólogos falam de instinto para coisas tão opostas umas às outras que a palavra não quer dizer mais nada, e tomam os interditos como um dado que não é preciso explicar. O próprio Freud faz isso quando relaciona os interditos ao desejo recalcado, ou seja, já ao interdito. Desde que o problema seja situado sobre o fundo da animalidade, algumas intuições de Freud ficam ressaltadas, mas a teoria psicanalítica faz triste figura.

R.G.: Freud não vê que o controle das relações sexuais se inscreve na questão mais fundamental ainda da violência. Para compreender até que ponto essa questão é fundamental, basta invocar um seu aspecto completamente elementar, mas indubitável, que é a utilização da pedra e das armas. Muito tempo antes da aparição do *homo sapiens*, a redução dos caninos até as dimensões atuais sugere que as pedras substituíram a dentição na maioria de seus usos, mesmo os combates dentro da espécie.[3]

Se os animais podem competir e combater sem chegar até a morte, é em razão de inibições instintivas que garantem o controle das armas *naturais*, as garras e os dentes. Não é possível acreditar que esse controle se estenda automaticamente às pedras e às outras armas artificiais no dia em que os homens começam a utilizá-las. As violências que os filtros da inibição não irão parar, por não apresentarem perigo entre adversários desarmados, vão se tornar fatais a partir do momento em que os adversários estiverem armados com pedras.

Se, em vez de se atirarem ramagens, como os chimpanzés fazem por toda parte, eles aprendessem a se atirar pedras, sua vida social ficaria transtornada. Ou a espécie desapareceria, ou então, como é o caso para a humanidade, seria necessária a construção de interditos. Mas como é que se faz para se conceder interditos?

G.L.: Alguns veem na sexualidade permanente a chave da ordem humana, a isca que retém o macho permanentemente junto à fêmea e que "cimenta a união do casal".

R.G.: Nada sugere que a sexualidade, considerada nela mesma, tenha esse poder. Nos mamíferos, os períodos de excitação sexual são marcados por rivalidades entre machos. Portanto, o grupo animal é particularmente vulne-

---

3. Ecology and the Protohominds, *Culture and Evolution of Man*, p. 29.

rável às ameaças exteriores. Não há razão para se ver na sexualidade permanente um fator mais de ordem que de desordem.

J.-M.O.: Se recapitularmos os dados presentes na origem da cultura humana, percebemos que eles são sempre suscetíveis de garantir a destruição dos sistemas pré-existentes, nunca a mais mínima nova criação. É o caso da pedra e das armas, é o caso da capacidade acrescida de ação violenta, requerida pela caça e pela guerra; é o caso da infância sempre tão prolongada e fragilizada. Se realizarmos a sua decomposição em elementos analisáveis, o processo de hominização revela-se inteiramente constituído de fenômenos que, cada um por si, deveriam bastar para fazê-lo fracassar. É preciso que essas impossibilidades, de um modo ou de outro, sejam transformadas em recursos; foram elas, por uma "misteriosa alquimia", que suscitaram formas culturais e processos biológicos cada vez mais humanizados.

No momento em que a propensão para a raiva é sistematicamente cultivada e desenvolvida "fora", por um animal que se arma com pedras e instrumentos, é preciso que essa mesma raiva, no interior, seja cada vez melhor controlada por esse mesmo animal confrontado a tarefas familiares e sociais sempre mais delicadas e absorventes. As inibições instintivas não conseguem dar conta dessa dupla evolução em sentido contrário. Para canalizar a raiva para o exterior é necessária toda uma organização cultural já análoga à que ainda vemos ao nosso redor.

R.G.: É exatamente isso que compreendem os pesquisadores, e eles todos invocam a "cultura" para explicar essas notáveis transformações. Quando constatamos que a "cultura" resolveu todos os problemas, não estamos correndo um grande risco de nos enganar. A cultura, aqui, é uma palavra cujo emprego é certamente inevitável, mas que mais situa o problema do que o resolve.

Os pesquisadores não veem absolutamente em que consistem os processos "culturais", como eles se encaixam nos processos "naturais", e como reagem sobre esses últimos para engendrar formas cada vez mais humanizadas. Vemos claramente que os patamares de evolução biológicos são rápidos demais para não implicar elementos culturais, mas não enxergamos de modo algum o que consiste essa implicação recíproca. Penso que hoje todo o mundo esteja de acordo em reconhecer que o volume do cérebro cresce depressa demais para os processos normais da evolução biológica.

A ciência moderna encontra-se tão desequipada diante desses problemas que se acostumou a tratar seu próprio enunciado como se esse fosse uma solução. É isso que dá esse aspecto irreal, esse estilo de contos de fadas a tantas descrições pretensamente científicas. O triunfalismo evolucionista opõe-se ao triunfalismo criacionista e religioso, mas os mecanismos intelectuais não mudaram muito. Esse gênero de exercício acaba por enfastiar os etnólogos e contribuiu para a lamentável ruptura entre as pesquisas sobre a cultura e as pesquisas orientadas para a biologia.

Como a boa fada das lendas, a Dona Evolução supera todos os obstáculos com uma facilidade tal e de modo tão previsível que nosso interesse enfraquece. Ao menor toque de sua varinha de condão, até mesmo as formas culturais mais afastadas da vida animal, as instituições simbólicas, respondem à convocação e desfilam diante de nós como corajosos soldadinhos de chumbo. Assim como o caranguejo precisa de sua pinça ou o morcego de suas asas e a sempre benévola Dama Evolução fornece-lhes tudo isso, o homem precisa da "cultura", e é exatamente o que ele receberia dessa nova Grande Mãe universal, servida numa bandeja de prata.

Já há muito tempo, no próprio quadro das pesquisas evolucionistas, os pesquisadores tentam reagir contra essas facilidades, para formular uma problemática mais concreta. Weston La Barre, por exemplo, protesta contra a ideia frequentemente enunciada de que a própria fragilidade do bebê humano deve suscitar a formação de um grupo familiar capaz de defendê-lo. Mas isso, para depois recair, infelizmente, numa espécie de freudismo modificado que não vale muito mais do que ele acabou de condenar:

> *It is footing to say, as have two recent authors, that "the prolonged helplessness of human infant conduces to the formation of a family group" for this is to suppose that results achieved are the dynamic causes. Besides, just how does helplessness do any conducing? On the contrary, the existence of a family group based upon identifiable drives is the enabling factor behind the development of prolonged infantile helplessness.*[4]

4. "Weston La Barre", *The human animal*, p. 104.

B. ETOLOGIA E ETNOLOGIA

J.-M.O.: Até agora o senhor não falou do dado fundamental de todas as suas análises, a *mimésis* de apropriação.

R.G.: Impossível esquecer isso. Mais do que nunca ela vai desempenhar o papel fundamental, pois é um dado que os animais possuem em comum com os homens. A presente hipótese é superior à psicanálise e ao marxismo pelo fato de eliminar todas as falsas especificidades do homem. Se partirmos dos interditos de incesto ou de motivo econômico, ou da opressão sociopolítica, torna-se impossível colocar verdadeiramente o problema da hominização ou da origem simbólica a partir do fundo da animalidade, como é preciso fazer de agora em diante. A noção de pai não existe entre os macacos. Os animais dominados preferem morrer de fome a disputar sua comida com os animais dominantes. Se conseguirmos pensar a hominização a partir da *mimésis* de apropriação e dos conflitos que ela gera, escaparemos da objeção legítima do círculo vicioso na determinação da origem, a objeção feita por Lévi-Strauss a *Totem e tabu*. Ao mesmo tempo, transcenderemos o conto de fadas evolucionista em direção a uma problemática pela primeira vez concreta.

G.L.: Diferentemente dos etnólogos e de outros especialistas da cultura humana, os etologistas interessam-se pelo mimetismo. Eles estudam, por exemplo, o papel da imitação nas condutas específicas. Sabe-se hoje que um jovem pássaro nunca irá reproduzir de modo exato o canto de sua espécie se ele não o tiver ouvido cantar corretamente por congêneres adultos, num determinado estágio de sua aprendizagem.

R.G.: Parece que a *mimésis* está presente em todas as formas da vida, mas é entre os mamíferos ditos superiores, particularmente entre os mais próximos parentes do homem, os macacos antropoides, que ela se manifesta sob formas particularmente espetaculares. Em certas espécies, a propensão a imitar e aquilo que chamamos de humor querelante, provocativo, são uma mesma e única coisa, trata-se da *mimésis* de apropriação.

Os etologistas, no entanto, nunca imaginam ser possível aproximar da questão do mimetismo animal aquela das rivalidades ditas de prestígio e das relações de subordinação delas resultantes. Essas relações de subordinação, as *dominance patterns* dos pesquisadores de língua inglesa, desempenham um papel crucial em formas de socialidade animal.

A noção de prestígio, aqui, deve ser criticada. Ela se refere simplesmente ao conteúdo mimético da rivalidade, ao fato de que o objeto não basta para explicar a intensidade daquela. Pode-se eliminar o objeto e a rivalidade irá continuar.

O que nos interessa de modo muito direto é o papel do conflito mimético no estabelecimento das sociedades animais. O indivíduo que é o primeiro a ceder, cederá sempre dali em diante; é sem combate que irá abandonar ao vencedor o primeiro lugar, os melhores bocados de comida, as fêmeas de sua escolha. Essas relações podem ser colocadas em questão, mas em geral possuem certa estabilidade. É exatamente por essa razão que se fala a seu respeito de sociedade animal.

J.-M.O.: Entre os etólogos e os etnólogos estruturalistas ou culturalistas, há atualmente uma grande disputa. Os primeiros insistem nas semelhanças entre a socialidade animal e a socialidade humana; os segundos não querem escutar falar de animais. De que lado o senhor se situa?

R.G.: Acredito que haja intuições importantes dos dois lados, e também insuficiências. Penso que nossa abordagem pelo mimetismo vai permitir reconciliar essas intuições e eliminar as insuficiências.

Falemos em primeiro lugar da contribuição da etologia, apreendida, é claro, na perspectiva mimética. A estabilização dos *patterns* impede as dissensões dentro do grupo animal; ela impede que as rivalidades miméticas prossigam interminavelmente. Os etologistas têm razão quando afirmam que os *dominance patterns* desempenham um papel análogo ao de certas diferenciações e subdivisões por vezes hierárquicas, mas não sempre, nas sociedades humanas; trata-se de canalizar os desejos em direções divergentes e de tornar impossível a *mimésis* de apropriação.

Entre certos mamíferos, o indivíduo único ou alguns indivíduos que dominam o resto do bando ocupam frequentemente uma posição central. Eles são constantemente observados pelos outros machos que se mantêm na periferia. Ou seja, a imitação refere-se a todas as atitudes e comportamentos dos animais dominantes, *com exceção dos comportamentos de apropriação*. Esse fato me parece de importância fundamental, e ele não foi suficientemente ressaltado.

Expulsa do domínio no qual ela suscita a rivalidade, a imitação é reforçada em todos os outros domínios e orienta-se para o animal mais poderoso,

o mais capaz de garantir a proteção do grupo, não por si só, mas como chefe e modelo de todos os outros; é ele quem determina a atitude do grupo, que dá o sinal de ataque ou fuga etc. Muitos pesquisadores pensam que essa ordenação garante ao bando, por exemplo, entre os babuínos, uma coesão e uma eficácia que lhes faltaria na ausência dos *dominance patterns*, tanto dentro do grupo quanto em relação a inimigos eventuais.

J.-M.O.: Existe uma semelhança entre esse tipo de organização e as atividades derivadas do rito que apresentam a todos modelos compatíveis com as metas da sociedade e que são capazes, caso sejam corretamente seguidos, de garantir sua perpetuação.

R.G.: De fato. A força da etologia consiste no fato de ela revelar essas semelhanças indubitáveis entre a socialidade animal e socialidade humana. Ela tem razão de protestar contra a extraordinária insularidade da etnologia culturalista e estruturalista, a recusa absoluta de recolocar a cultura humana na natureza, a concepção propriamente metafísica da simbolicidade.[5]

Mas os etnólogos também não deixam de ter razão quando censuram os etologistas de simplificarem a situação. Nas sociedades animais não há nada fora das relações de dominantes e dominados. O caráter sistemático do conjunto não é apreendido como tal. As posições não existem fora dos indivíduos que as ocupam. São os próprios etologistas que revelam o sistema observando os animais e "verbalizando" suas observações.

Se os etologistas são capazes de agir assim, é porque a representação do sistema como sistema caracteriza essencialmente as sociedades humanas. Os homens submetidos à autoridade de um rei, de um presidente da República ou de um chefe de empresa comportam-se um pouco como animais dominados em relação ao animal dominante mas, diferentemente dos animais, eles também são capazes de falar de monarquia, de presidência e de noções do mesmo gênero. De implícito que era dentre os animais, o sistema tornou-se explícito. Ele é também muito mais complicado. A representação e a memória dessa representação permitem-lhe estender-se a territórios consideráveis e perpetuar-se durante várias gerações sem modificações notáveis, ou ao contrário, com modificações que somos capazes de observar e de registrar, o que faz que tenhamos uma *história*.

---

5. Edgar Morin, *Le paradigme perdu*, p. 213 s.

O fato de que, entre os homens, as posições vacantes não sejam preenchidas por combate mimético entre os candidatos é evidentemente ligado a essa possibilidade de representar o sistema. Com frequência existem vestígios de combate mimético nas formas *rituais* que envolvem os procedimentos de seleção, mas esses próprios procedimentos não se baseiam quase nunca em uma rivalidade mimética real, como nos animais. Eles podem estar fundados em princípios tão diversos quanto a filiação, a eleição, o sorteio etc.

J.-M.O.: Mas a concorrência, em nossa sociedade, desempenha um papel formidável, e ela sem dúvida sempre apresenta um caráter mimético.

R.G.: De fato, devemos nuançar o que acabei de dizer, distinguindo as sociedades primitivas, e mesmo as sociedades humanas em seu conjunto, do que vemos atualmente ao nosso redor. Nas sociedades primitivas e tradicionais o *status* de um indivíduo e as funções que ele irá preencher são frequentemente determinadas antes do nascimento. Isso é bem menos verdadeiro na sociedade moderna, e cada vez menos verdade.

Em muitos âmbitos que vão da criação artística à pesquisa científica e os empreendimentos econômicos, grassa a concorrência. É por meio de antagonismos que não chegam até a morte que são estabelecidas as hierarquias bastante instáveis do "mérito" e do "sucesso".

Tal estado de coisas triunfa graças a um apagamento local das divisões simbólicas que caracterizam as sociedades primitivas e que desestimulam as rivalidades. Em consequência disso, a sociedade moderna assemelha-se um pouco mais, pelo menos em certos aspectos, às sociedades animais do que as sociedades primitivas, onde a concorrência real entre os indivíduos desempenha um papel muito mais fraco.

É evidente que essa evolução recente contribuiu para a própria criação dessa nova disciplina que é a Etologia, e para o tipo de interpretação que ela é levada a propor. Para defender a proximidade entre a socialidade animal e a socialidade humana, recorre-se quase sempre a exemplos tirados de nossa sociedade atual. A etnologia estruturalista, ao contrário, e todas as disciplinas que tendem a absolutizar a diferença entre o pensamento simbólico e tudo que não seja esse pensamento, apoiam-se de preferência nas sociedades primitivas, com seus sistemas posicionais muito rígidos e muito desenvolvidos.

Em apoio à tese estruturalista, convém notar não apenas que, na sociedade atual, os homens competem por objetos altamente passíveis de simboli-

zação, mas também que a existência dessas rivalidades tornou-se possível por instituições simbólicas.

Em outras palavras, se a concorrência mimética, normalmente, não degenera em luta mortal, em nossa sociedade isso não ocorre pelas mesmas razões que na sociedade animal. Não se trata de freios instintivos; ao contrário, é uma armadura simbólica extremamente poderosa que torna possível a "dessimbolização" e a relativa indiferença entre os setores concorrenciais. O fato de que o equilíbrio entre dois fatores não pareça constantemente ameaçado não contraria, muito pelo contrário, o que acabei de dizer.

C. MECANISMO VITIMÁRIO E HOMINIZAÇÃO

G.L.: Em suma, se estou entendendo bem, é porque nossa sociedade é extremamente refinada e desenvolvida sob o aspecto simbólico que ela pode se dar ao luxo e tornar fecundas, de seu ponto de vista, rivalidades miméticas normalmente interditas ao homem.

R.G.: É exatamente isso. As rivalidades miméticas são normalmente interditas aos homens: os interditos primitivos, como vimos, referem-se essencialmente a essas rivalidades. Ou seja, as formas sociais humanas, contrariamente às animais, não podem provir *diretamente* das rivalidades miméticas; mas provêm delas indiretamente, por meio da vítima expiatória. Isso é algo que já sabemos, mas não tentamos até aqui articular a sociedade humana à sociedade animal. Se examinarmos as análises que acabamos de realizar, se repensarmos nas impossibilidades da hominização e se confrontarmos tudo isso ao processo mimético e ao mecanismo da vítima expiatória, constataremos que já nos encontramos arrastados para uma última aventura.

J.-M.O.: Essa aventura de fato já começou, pois tentamos pensar as instituições humanas mais fundamentais como a caça ou os interditos de incesto em razão da vítima fundadora. Já é a diferença entre o animal e o homem que se encontra em jogo.

R.G.: Na base das análises precedentes, deve ser possível pensar o processo de hominização de modo realmente radical, a partir da própria animalidade e sem nunca recorrer às falsas especificidades da natureza humana. É preciso mostrar que é a intensificação da rivalidade mimética, visível em toda

parte já no nível dos primatas, que deve destruir os *dominances patterns* e suscitar formas sempre mais elaboradas e mais humanizadas da cultura por meio da vítima expiatória. É no momento em que os conflitos miméticos se tornam suficientemente intensos para impedir as soluções diretas que resultam nas formas animais da socialidade que deve se desencadear numa primeira "crise", ou numa série de crises, o mecanismo que engendra as formas "adiadas" simbólicas e humanas da cultura.

Para supor que as coisas tenham realmente acontecido assim, é preciso mostrar que a potência mimética deve crescer não somente durante o processo de hominização, mas antes mesmo de ele ter se desencadeado, e de modo suficiente para garantir esse desencadeamento.

Ora, isso é algo que já foi demonstrado, se adotarmos para o cérebro humano e ao mesmo tempo para o cérebro em vias de hominização a visão proposta por Jacques Monod em *le Hasard et la Nécessité** [*O acaso e a necessidade*].

É o potente desenvolvimento e o uso intensivo da função de simulação que me parecem caracterizar as propriedades únicas do cérebro do Homem. Isso no nível mais profundo das funções cognitivas, aquele sobre o qual repousa a linguagem e que ele explicita apenas em parte (p. 194).

É possível pensar que a potência e a intensidade da imitação aumentam com o volume do cérebro em toda linhagem que conduz ao *homo sapiens*. Nos primatas mais próximos do homem, o cérebro já é mais volumoso, relativamente, que em todos os outros animais. Deve ser essa potência crescente que desencadeia o processo de hominização, em seguida acelera esse crescimento, e contribui de modo prodigioso para a potência incomparável do cérebro humano.

O papel considerável das incitações miméticas na sexualidade humana, a excitação, por exemplo, o papel do voyeurismo etc. sugerem que a passagem da sexualidade periódica de tipo animal à sexualidade permanente do homem poderia estar enraizada na intensificação da *mimésis*. Logo veremos que o desejo humano é a *mimésis* lançando raízes nas montagens instintivas para sobreativá-las, irritá-las e desorganizá-las. Esse vínculo essencial com o mi-

---

* Refere-se à numeração de página da edição francesa.

metismo confere à sexualidade humana seu caráter ainda mais conflitual que a sexualidade animal, e torna-a incapaz de favorecer a harmonia das relações entre os homens, e mesmo a estabilidade dos parceiros sexuais.

Vemos que as sociedades humanas não repousam sobre *dominance patterns*, e também vemos porque as rivalidades miméticas nos homens desembocam facilmente na loucura e assassinato. Mas atribuir esse acréscimo de violência no homem a um instinto opaco e mudo significaria ignorar sua natureza e passar ao largo da explicação mais interessante; esse acréscimo não se diferencia do acréscimo de mimetismo ligado ao aumento do cérebro.

A rivalidade mimética inexpiável significa essencialmente, como sabemos, o desaparecimento da natureza objetual, e a passagem da *mimésis* de apropriação, que ergue os membros da comunidade uns contra os outros, para a *mimésis* do antagonista, que acaba por reuni-los contra uma vítima e reconciliá-los. Para além de certo limiar de potência mimética, as sociedades animais tornam-se impossíveis. Portanto, esse limiar corresponde ao limiar da aparição do mecanismo vitimário: é o limiar da hominização.

J.-M.O.: O mecanismo da vítima expiatória é desencadeado, e formas culturais fundadas sobre ele, mediatizadas por ele, vão substituir formas animais. Os problemas apresentam-se do mesmo modo em todos os níveis, e variantes do mesmo mecanismo, sem dúvida sempre mais elementares quando remontamos em direção à animalidade, devem ser capazes de se resolver.

R.G.: É preciso conceber o mecanismo vitimário sob formas inicialmente tão grosseiras e elementares que dificilmente conseguimos representá-las, mas isso não tem uma importância crucial. Todos os dados que tornam esse mecanismo possível e mesmo estatisticamente necessário estão sem dúvida presentes. E em todos os níveis, esse mecanismo deve exercer sobre as rivalidades efeitos curativos e preventivos análogos, guardando-se todas as proporções, às que ele exerce por meio dos interditos e dos rituais plenamente humanizados. Até aqui era fácil perceber que o aumento rápido do cérebro e todos os outros fenômenos exigiam uma interação do biológico e do cultural, mas não havia nenhum motor capaz de movimentar essa estranha máquina e de fazê-la rodar. É esse motor que a vítima expiatória nos fornece. Podemos conceber a hominização como uma série de patamares que permitem domesticar intensidades miméticas sempre crescentes, separados uns dos outros por crises catastróficas mas fecundas, pois elas desencadeiam

novamente o mecanismo fundador e garantem em cada etapa interditos sempre mais rigorosos no interior e canalizações rituais sempre mais eficazes para fora. É então possível conceber que a infância humana tenha podido se "fragilizar" e se alongar cada vez mais, à medida que o cérebro crescia, sem provocar a simples e pura aniquilação da espécie durante sua metamorfose. E é possível também conceber que em cada patamar, instituições mais elaboradas tenham favorecido um novo avanço mimético, que provocava uma nova crise, e assim por diante, em um movimento espiraloide que humanizava cada vez mais o antropoide.

G.L.: Graças ao mecanismo da vítima expiatória, compreendemos como os grupos de co-habitação puderam tornar-se santuários de não-violência relativa ao mesmo tempo que fora as atividades violentas desenvolviam-se ao extremo. Entrevemos como o primata em vias de hominização, o animal hipersexualizado e armado com pedras, cada vez mais bem treinado para a caça e a guerra, conseguiu transformar em força de elaboração cultural a ameaça extrema de autodestruição que sempre pesou sobre ele nos momentos cruciais de sua evolução biológica e cultural.

R.G.: Portanto, há uma parte de intuição verdadeira em *Totem e tabu* e ela consiste em fazer remontar a humanidade a um assassinato coletivo. Aliás, não existe mito fundador que não faça o mesmo, mas foi a genialidade própria a Freud que compreendeu, contra toda futilidade de sua época e da nossa, que era preciso levar todas essas mensagens em parte fantásticas, mas concordantes em pontos essenciais, mais a sério do que a antropologia até então tinha sido capaz de fazer. No entanto, Freud não conseguiu descartar elementos mitológicos que atravancam sua teoria. Seu pai feroz é a última divindade da violência e é porque hoje ela está morrendo, com a religião psicanalítica fundada sobre ela, que podemos falar da maneira que falamos.

J.-M.O.: O senhor pode reencontrar as ambições de Freud e prestar a *Totem e tabu* as homenagens que essa obra merece sem recair nas inverossimilhanças da tese freudiana. A violência unificadora não é somente a origem do religioso, é a origem da própria humanidade. O drama único e inacreditável de Freud é a alegoria deformada de processos que podem ser repetidos, se necessário, por milhões de anos, durante todo o tempo que foi ou será exigido amanhã por nosso conhecimento empírico da pré-história humana.

R.G.: Isso também é a resolução da disputa entre etologistas e etnólogos. Há sempre ao mesmo tempo ruptura e continuidade entre todas as formas sociais, animais em primeiro lugar, pré-humanas a seguir, e por fim completamente humanas. Graças à problemática do mimetismo e da vítima expiatória, compreendemos que existem formas sociais fundadas sobre a *mimésis*, mesmo entre os animais, e é necessário primeiramente que elas desabem, nas crises miméticas, para que novas e mais complexas formas apareçam, fundadas sobre a vítima expiatória. Entre a animalidade propriamente dita e a humanidade em devir, há uma verdadeira ruptura e essa é a ruptura do assassinato coletivo, único capaz de garantir organizações fundadas sobre interditos e rituais, por mais embrionários que sejam. Portanto, é possível inscrever a gênese da cultura humana na natureza, de relacioná-la a um mecanismo natural, sem retirar-lhe o que possui de específico e de exclusivamente humano.

É claro que não é possível remontar aos fenômenos de que estamos tratando aqui. Tudo o que apreendemos, direta ou indiretamente, no plano ritual, pertence a um universo plenamente humanizado. Temos assim um enorme vazio, talvez de milhões de anos. Serei repreendido por exceder os limites do possível ao situar o mecanismo da vítima expiatória na origem da hominização. Esse procedimento não tem, no entanto, nada de arbitrário. Já possuímos uma massa formidável de indícios convergentes do lado dos ritos humanos; se olharmos agora para o que os etologistas chamam de ritos animais, veremos dados que, também aí, sugerem que esses procedimentos têm sólidos fundamentos.

Em certas espécies, existem condutas estereotipadas que desempenham um papel não só na sedução sexual, mas no estabelecimento de relações privilegiadas, com um parceiro do mesmo ou de outro sexo.[6]

Paradoxalmente, é às condutas agressivas que esses ritos de aliança mais se assemelham. Eles as reproduzem de forma mimética; o convite toma a forma de um ataque dirigido contra aquele de quem o agressor quer se tornar um amigo mas, no último instante, esse agressor desvia-se desse alvo para substituí-lo por um terceiro ou mesmo por um objeto inanimado.

O indivíduo solicitado vai necessariamente responder de maneira mimética. Ele próprio dará mostras de agressividade, mas poderá ou desviar

6. Konrad Lorenz, *Das sogennante Böse: Zur naturgeschichte der Agression*, cap. XI.

essa agressividade contra a potência que convida, que está disposta a qualquer eventualidade, ou, ao contrário, juntar-se a ela contra o terceiro ficticiamente agredido; em suma, pode se juntar numa causa comum, com seu parceiro, contra esse inimigo imaginário. É nessa "causa comum" que consiste a aliança assim solicitada.

Não é apenas por seu caráter repetitivo que essas condutas animais lembram os ritos humanos; elas esboçam os dois momentos fundamentais dos ritos religiosos, o momento da "crise mimética", da discórdia intestina, e o da reconciliação contra a vítima expiatória. Aqui, entretanto, não há sacrifício. O lugar da vítima já está marcado, a "função" vitimária é esboçada, mas os ritos animais nunca chegam até a imolação.

Nesses ritos animais, temos tudo que é necessário para compreender a passagem da socialidade animal à socialidade humana, fundada no religioso sacrificial. Basta postular uma intensidade maior do mimetismo e das rivalidades dele resultantes para desencadear um mecanismo propriamente vitimário, já esboçado aqui. Tudo nos sugere que o agravamento catastrófico do conflito deva corresponder, no fim do processo, ao reforço do mecanismo do "bode expiatório", cujo lugar já se encontra marcado. À extrema inflação do primeiro momento responde uma radicalização correspondente do outro momento, a violência contra o terceiro, que vai chegar até a morte.

Uma diferença essencial entre os ritos humanos e os ritos animais que acabei de mencionar é que os segundos, que eu saiba, nunca envolvem um número suficiente de participantes para assemelhar-se aos ritos fundamentais da humanidade, que sempre reúnem o grupo social por inteiro. É essa, aliás, a única razão em parte válida para discordar da designação de rito no caso das condutas animais às quais nos referimos.

Quanto mais o mimetismo torna-se intenso, mais os conflitos que ele suscita e as resoluções subsequentes tornam-se "contagiosos". Assim, deve-se pensar que as rivalidades miméticas, ao se exasperar, envolvem um número cada vez maior de participantes, e são eles que se encontram reunidos em torno da vítima sacralizada, submetidos ao duplo imperativo do interdito e do ritual. Visivelmente, a comunidade humana confunde-se com essa reunião e é em razão dessa que ela existe.

G.L.: Portanto, deve-se ver nos ritos humanos a transformação desses ritos animais; reencontramos neles sempre os mesmos elementos, mas sempre

flexionados no sentido da luta até a morte e do abate sacrificial, sob o efeito de causas facilmente identificáveis e sobre as quais temos todas as razões de pensar que elas devem intervir, justamente, no processo de hominização.

D. O SIGNIFICANTE TRANSCENDENTAL

J.-M.O.: A verdadeira ambição de sua teoria é superar a oposição entre a problemática da etologia e a da etnologia, de pôr fim ao cisma que enfraquece as pesquisas antropológicas dividindo-as em dois campos inimigos. Para alcançar isso, é preciso demonstrar que a hipótese resolve verdadeiramente os problemas dos dois lados da barreira; é preciso então relacionar à vítima expiatória não somente os problemas da violência e dos ritos que canalizam a *mimésis* para instituições culturais da humanidade, mas a questão dos signos e da comunicação.

R.G.: É preciso mostrar que não é possível resolver o problema da violência pela vítima expiatória sem elaborar ao mesmo tempo uma teoria do signo e da significação.

Antes mesmo de chegar ao signo, penso que seja necessário ver no mecanismo vitimário em sua forma mais elementar uma prodigiosa máquina para despertar uma atenção de nova ordem, a primeira atenção não instintual. A partir de certo grau de frenesi, a polarização mimética realiza-se sobre a vítima única. Depois de ter se saciado sobre essa vítima, a violência, necessariamente, é interrompida, e o silêncio sucede-se ao alarido. Esse contraste máximo entre a fúria e o apaziguamento, a agitação e a tranquilidade, cria as mais favoráveis circunstâncias para o despertar dessa nova atenção. Como a vítima é a vítima de todos, é sobre ela que é fixado, nesse instante, o olhar de todos os membros da comunidade. Consequentemente, para além de um objeto puramente instintual, o objeto alimentar, sexual ou o congênere dominante, há o cadáver da vítima coletiva, e é o cadáver que constitui o primeiro objeto para esse novo tipo de atenção.

J.-M.O.: Essa vítima já é sagrada?

R.G.: À medida que a atenção a que estou me referindo desperta, a vítima é penetrada pelas emoções suscitadas pela crise e sua resolução. É sobre ela que se cristaliza a experiência de fascinação. Por mais fraca que seja, a "cons-

ciência" que os participantes tomam da vítima encontra-se estruturalmente ligada aos efeitos prodigiosos que acompanham sua passagem da vida à morte, à reviravolta espetacular e liberadora que se efetua nesse instante. As únicas significações que podem aparecer são aquelas da dupla transferência, as significações do sagrado, aquelas que conferem à vítima a responsabilidade ativa de tudo o que sucedeu. Mas é preciso conceber estágios, talvez os mais longos de toda a história humana, em que essas significações ainda não estão verdadeiramente lá. Portanto, é preciso responder que estamos sempre a caminho do sagrado, desde que o apelo da vítima expiatória seja ouvido, por mais fragilizado que seja, mas não existem ainda conceitos ou representações.

Não é necessário pensar que a máquina de despertar a atenção seja imediatamente eficaz; podemos imaginar um número considerável de "tiros que dão em nada", ou *quase nada*. Portanto, por mais rudimentares que sejam esses efeitos, serão sempre aqueles exigidos pelo controle de um mimetismo excessivo; basta admitir que esses efeitos são também tão fragilmente cumulativos quanto se queira, para afirmar que já se está a caminho das formas humanas da cultura.

J.-M.O.: Mas o que é necessário aqui é uma teoria do signo, e pelo que eu acredito compreender, entre os teóricos atuais o signo só existe no interior de um sistema; assim, para começar, é preciso haver no mínimo dois signos significando-se um ao outro. Não vejo como, a partir de seu esquema, o senhor possa engendrar a oposição binária da linguística estrutural.

R.G.: Não é essa oposição binária que é preciso engendrar. Ela possui um caráter puramente sincrônico e estático. Não é possível partir de um sistema estruturalista com dois elementos diferenciados um pelo outro e desfrutando do mesmo grau de significação. Mas existe um modelo mais simples e que é o único realmente dinâmico e genético, e no qual ninguém pensou. É o modelo da exceção durante a emergência, única a se ressaltar em meio a uma massa confusa, em meio a uma multiplicidade ainda não-contabilizável. É o modelo do sorteio, da palha curta por exemplo, ou da fava no bolo de Reis. Apenas o pedaço que contém a fava é realmente distinguido; apenas a palha curta – ou a mais longa – é significativa. O resto permanece indeterminado.

É esse o sistema simbólico mais simples e ninguém pensa nele, ninguém fala nele, *ainda que ele se encontre frequentemente associado ao rito*. Todas as seleções pelo acaso às quais acabei de aludir têm uma origem ritual. Como

vimos, elas não se diferenciam dos procedimentos aleatórios que por vezes servem para escolher a vítima sacrificial. Esse modelo pode ser encontrado nos ritos por ser calcado, com todas as outras instituições rituais, na operação da vítima expiatória. Portanto, ele possui para nós um valor didático excepcional, sendo o modelo da simbolicidade mais rudimentar.

Segundo toda evidência, é a partir desse modelo que os homens inventam o que chamamos de jogos de azar. Para que haja um jogo de azar "propriamente dito", é necessário e suficiente que os homens esqueçam a finalidade ritual do procedimento aleatório e que façam dele seu próprio fim. Em suma, é exatamente a mesma gênese que em todos os exemplos que analisamos; todas essas instituições parecem-nos tão naturalmente culturais ou tão culturalmente naturais que nem imaginamos interrogá-lo, até o momento em que compreendemos a proximidade essencial que elas entretêm com o rito.

J.-M.O.: Se o senhor tiver razão, há algo de mais especificamente humano nos jogos de azar do que em todos os outros tipos de jogos.

R.G.: É exatamente o que diz Roger Caillois em um notável ensaio intitulado *les Jeux et les Hommes** [*Os jogos e os homens*]. Caillois divide os jogos em quatro categorias e elas correspondem aos quatro momentos principais do ciclo ritual (p. 34, 58-59). É na ordem que corresponde ao desenrolar do processo fundador que irei enumerá-los, e não na ordem de Caillois.

Há, em primeiro lugar, os jogos de imitação, mímicas, mascaradas, teatro etc. (Caillois utiliza a palavra inglesa *mimicry*.)

Há jogos de competição ou de luta (*agon*) como a corrida a pé, o boxe etc. Eles correspondem à luta dos duplos.

Há os jogos de vertigem que Caillois designa com a palavra grega *ilinx*, jogos que consistem em girar rapidamente em torno de si mesmo, as cabriolas etc. Esses jogos correspondem ao paroxismo alucinatório da crise mimética.

Há, finalmente, os jogos de azar que correspondem à resolução sacrificial. E Caillois observa, com um espanto justificado, que Huizinga não os menciona nem mesmo em uma obra que, no entanto, é intitulada *Homo ludens*, quando são os únicos jogos verdadeiramente específicos do homem. Todas as outras formas de jogo são esboçadas na vida animal. Esse estado de coisas corresponde à diferença notada anteriormente entre os ritos animais e os ritos humanos.

---

* Refere-se à numeração de página da edição francesa.

A única coisa que "falta" ao rito animal é a imolação sacrificial, e a única coisa que falta ao animal para tornar-se humano é a vítima expiatória.

Mesmo nas formas mais atenuadas do sorteio, vemos polarizarem-se no eleito as significações múltiplas do sagrado. Aquele a quem cabe a fava, quando se "sorteiam os Reis" vê imediatamente cristalizarem-se em si as grandes oposições rituais. Ele serve de alvo às zombarias; é uma espécie de bode expiatório, mas representa para ele mesmo esse grupo do qual é excluído; então, num certo sentido, ele reina sobre si, sendo sem dúvida o rei. Essa minissacralização de brincadeira esboça uma espécie de significante transcendental. Que não me venham dizer, então, que a polivalência ritual é impensável, que ela é apenas uma nostalgia do "imediato", estrangeira às verdadeiras estruturas do pensamento e da cultura humana!

G.L.: Em suma, é sempre o mecanismo fundador que vemos se esboçar, por menos que saibamos enxergar.

R.G.: Exato. No mecanismo fundador é contra a vítima e em torno dela que se efetua a reconciliação. O que dissemos sobre a vítima parecendo designar-se a si própria como origem e causa de tudo que acabou de acontecer para a comunidade não é inexato, mas no ponto em que estamos agora, vemos que isso não é suficiente, não é radical o bastante. Devemos buscar eliminar todo o contexto das significações anteriormente constituídas para compreender que em níveis mais primitivos, é o mecanismo da vítima expiatória que funciona e que gera as camadas significativas mais elementares.

Graças à vítima, pelo fato de ela parecer originar-se da comunidade e da comunidade originar-se de ela, pode existir, pela primeira vez, algo como um "fora" e um "dentro", um antes e um depois, uma comunidade e um sagrado. Já dissemos que essa vítima apresenta-se ao mesmo tempo como má e como boa, como pacífica e violenta, vida que faz morrer e morte que garante a vida. Não há significação que não se esboce com ela, e que não pareça ao mesmo tempo transcendida por ela. Ela parece constituir-se claramente como significante universal.

J.-M.O.: Não é a ideia de um significante transcendental que é energicamente recusada por todo pensamento atual?

R.G.: Não estou dizendo que encontramos o *verdadeiro* significante transcendental. Só encontramos aquilo que serve aos homens como significante transcendental.

J.-M.O.: O senhor fala de significante transcendental; não seria melhor falar de significado?

R.G.: O significante é a vítima. O significado é todo o sentido atual e potencial que a comunidade confere a essa vítima e, por meio dela, a todas as coisas.

O signo é a vítima reconciliadora. Por compreendermos facilmente que os homens querem permanecer reconciliados ao sair da crise, compreendemos também que os homens desejem reproduzir o signo: ou seja, praticar a linguagem do sagrado, substituindo a vítima original, nos ritos, por novas vítimas, para garantir a manutenção dessa paz milagrosa. O imperativo ritual, portanto, é a mesma coisa que a manipulação dos signos, sua multiplicação, oferecendo-se constantemente assim novas possibilidades de diferenciação e de enriquecimento cultural. Os processos que descrevemos nas páginas precedentes, a respeito da caça, dos animais domésticos, dos interditos sexuais etc., poderiam todos ser descritos como manipulação e diferenciação do signo vitimário.

A vontade de reprodução ritual não cria dificuldade. Aguilhoados pelo terror sagrado, e para continuar a viver sob o signo da vítima reconciliadora, os homens esforçam-se por reproduzir esse signo e por representá-lo; o que parece inicialmente consistir em buscar as vítimas mais capazes de suscitar a epifania primordial; é aqui que deve ser situada a atividade significativa primeira, sempre definível, caso queiramos fazê-lo, em termos de linguagem ou escrita. E chega o momento em que a vítima original, em vez de ser significada por novas vítimas, o será por algo diferente das vítimas, por todos os tipos de coisas que significam essa vítima, ao mesmo tempo que, cada vez mais, irão mascará-la, disfarçá-la e esconhecê-la.

Vemos bem que a linguagem articulada, a troca de falas, como toda outra troca, também tem que se constituir a partir do rito, a partir dos uivos e gritos que acompanham a crise mimética, e que o rito deve igualmente reproduzir, pois eles precedem e talvez condicionem a imolação salvadora. É fácil imaginar que, na prática ritual, em torno da vítima, esses gritos inicialmente inarticulados comecem a ritmar-se e a ordenar-se como os gestos da dança, em torno do ato sacrificial, já que é num espírito de colaboração e entendimento que todos os aspectos da crise são reproduzidos. Não há cultura no mundo que não afirme como primeiros e fundamentais na ordem da linguagem, os vocábulos do sagrado.

OS MITOS: O LINCHAMENTO FUNDADOR CAMUFLADO

A. "ELIMINAÇÃO RADICAL"

R.G.: Acredito poder demonstrar que apesar de sua aparente ausência, do silêncio absoluto que em nossa época subsiste a seu redor, a tese do linchamento fundador aflora em toda parte, mesmo entre aqueles que acreditam ser os mais refratários a análises como as minhas. Posso lhes mostrar que existem, na obra de Lévi-Strauss, análises que se referem ao próprio linchamento fundador, e que identificam seus principais traços estruturais, sem jamais perceber que é dele que elas falam, sem jamais compreender que é o mecanismo fundador de toda mitologia que elas estão desmontando.

J.-M.O.: Como o senhor mal falou da mitologia, e como a mitologia, em princípio, é para o estruturalismo um domínio privilegiado de aplicação, o domínio da pura linguagem subtraído das tramóias antilinguísticas da perversidade religiosa, penso que seria bom entrar nos detalhes e analisar tão de perto quanto possível um texto de Lévi-Strauss.

R.G.: O interesse de tal demonstração é que ela estará baseada, do início ao fim, nos textos do próprio Lévi-Strauss, em seu próprio discurso, começando pelo resumo dos dois mitos sobre os quais principalmente falaremos.

Em *le Totémisme aujourd'hui** [*O totemismo hoje*], Lévi-Strauss aproxima dois mitos que pertencem a duas sociedades muito afastadas uma da outra, a dos índios ojibwa, no norte dos Grandes Lagos americanos, e a dos tikopias no Oceano Pacífico (p. 27-37).[1] Eis em primeiro lugar o mito ojibwa:

> [Os] cinco clãs "primitivos" remotam a seis seres sobrenaturais antropomórficos, saídos do oceano para se misturar aos homens. Um deles tinha os dois olhos vendados e não ousava olhar os índios, embora parecesse ter muita vontade disso. Incapaz de se controlar, ele finalmente levanta seu véu, e seu olhar cai sobre um homem que morreu instantaneamente, como que fulminado. Pois, apesar das disposições amigáveis do visitante, seu olhar era forte demais. Seus companheiros obrigaram-no então a retornar para o fundo dos mares. Os outros cinco permaneceram entre os índios e lhes proporcionaram muitas bênçãos. Eles estão na origem dos grandes clãs ou totens. (p. 27)

Sempre no texto de Lévi-Strauss, eis agora o mito tikopia:

> Há muito tempo, os deuses não se distinguiam dos homens e os deuses eram, na terra, os representantes diretos dos clãs. Ora, aconteceu que um deus estrangeiro, Tikarau, fez-lhes uma visita, e os deuses do país prepararam-lhe um esplêndido festim; mas antes eles organizaram provas de força e de velocidade para medir-se com seu hóspede. Em plena corrida, este fingiu tropeçar e declarou que tinha se ferido. Mas, fingindo mancar, ele saltou sobre a comida armazenada e a levou para as colinas. A família dos deuses lançou-se ao seu encalço; desta vez, Tikarau caiu de verdade, de modo que os deuses dos clãs conseguiram retomar dele: um primeiro, um coco, outro, um taro, um terceiro uma fruta-pão, e os últimos um inhame. Tikarau conseguiu alcançar os céus com a massa do festim, mas os quatro alimentos vegetais tinham sido salvos pelos homens. (p.36)

---

* Refere-se à numeração de página da edição francesa.

1. Em *le Totémisme aujoud'hui*, a análise dos mitos é subordinada ao desígnio principal da obra que é desacreditar a noção de "totêmico". Mas nem por isso ela deixa de ser típica do método de Lévi-Strauss, e a prova é que podem ser encontradas algumas noções muito semelhantes em *Mitológicas*, especialmente aquelas a que irei recorrer em minha análise. O próprio Lévi-Strauss faz a aproximação com os dois mitos ojibwa e tikopia; ele chega à mesma conclusão nos dois casos (*le Cru et le Cuit*, p. 58-63).

Nada mais fácil, em nossa perspectiva, do que analisar esses dois mitos. Tanto em um quanto em outro, encontramos o mesmo esquema da crise mimética e de uma desestruturação violenta que desencadeia o mecanismo da vítima expiatória. A confusão inicial entre o divino e o humano é significativa. Que essa confusão seja conflitante, isso não nos é dito diretamente, sendo os efeitos nefastos da crise imediatamente atribuídos à vítima que é considerada, como sempre, responsável por eles. No primeiro mito, é a morte súbita de um índio que teria sido causada apenas pelo olhar da futura vítima. No segundo mito, é pelo roubo de todo o sistema cultural que a futura vítima Tikarau será responsabilizada. O olhar treinado reconhece igualmente nas "provas de força e de velocidade" organizadas pelo consórcio humano-divino um indício da situação conflitante que o drama mítico irá resolver. O fato de haver uma conotação ritual – trata-se em princípio de "provas" organizadas – não deve nos surpreender. O mito apresenta a crise como já ritualizada, mas também como não-ritual, pois os jogos esportivos desembocam na violência coletiva espontânea.

Assim como em *As bacantes*, a bacanal, em princípio já ritual, conduz rapidamente ao linchamento de Penteu, também aqui as provas de força e agilidade desembocam numa caça ao deus que se conclui, segundo toda evidência, com um linchamento. Se o futuro deus inicialmente fingiu tropeçar e mancar, no final da perseguição, "ele *cai de verdade*". Essa frase tem algo de sinistro. Vocês poderão dizer que minha obsessão pelo linchamento acaba fazendo que me engane, e que Tikarau teria se saído muito bem, pois ele foge para os ares, mas então vou indicar-lhes não o trabalho de Raimond Firth que Lévi-Strauss utiliza em *O totemismo hoje*, mas um segundo livro do mesmo autor publicado alguns anos mais tarde, em 1967, *Tikopia, Ritual and Belief** (p. 230) [*Tikopia, ritual e Crença*].

Segundo esse livro, é escalando uma colina que Tikarau tenta escapar de seus perseguidores. A colina termina numa falésia abrupta. Raimond Firth escreveu que Tikarau "*bolted to the edge of the cliff and being an* atua *launched himself into the sky and set off for the far lands with his ill-gotten gains*". "Ele saltou até a borda da falésia, e como ele era um *atua* (um espírito, um deus)

* Refere-se à numeração de página da edição francesa.

lançou-se para o céu e partiu para os países longínquos com seus ganhos ilicitamente conquistados".

É fácil imaginar que se ele não fosse um *atua*, Tikarau teria rolado falésia abaixo e provavelmente não teria se levantado dali. Talvez isso explique a insistência do mito em apresentar a queda desta vez como real e não como um fingimento. Mas Tikarau é um *atua*, e ele sai voando pelos ares. Subjacente à sacralização que faz da vítima reconciliadora e reordenadora uma divindade imortal, a queda mortal transparece, e cada palavra do texto mítico, nesse ponto, parece-me extremamente sugestiva.

Em numerosas sociedades desprovidas de sistema judiciário, o acontecimento que não é completamente descrito, mas que sem dúvida é sugerido pela queda de Tikarau, constitui o modo favorito de execução capital desde, é claro, que a topografia se preste minimamente a isso. O condenado é largado sobre as encostas que conduzem à falésia, e a comunidade, disposta numa formação de arco de círculo, avança lentamente, bloqueando qualquer possibilidade de evasão, salvo, evidentemente, do lado do vazio. Nove vezes em dez, o pânico deve forçar o infeliz a se lançar por si mesmo nesse vazio, sem que seja necessário exercer uma violência direta sobre ele. Pode-se dizer, em suma, que ele realmente cai ou que ele se lança pelos ares. A famosa rocha Tarpéia é apenas um exemplo entre tantos outros desse costume. A vantagem no plano religioso é que a comunidade inteira participa da execução e ninguém se expõe a um contato "poluidor" com a vítima. Essa mesma vantagem pode ser encontrada nos outros procedimentos de execução capital, nas sociedades arcaicas.

Esses modos de execução ritual não foram inventados do nada; foram claramente copiados a partir de um modelo que varia muito nos detalhes, mas que é sempre estruturado do mesmo modo; sem dúvida, ele é o acontecimento descrito no mito de Tikarau, o assassinato de uma primeira vítima, reconciliador por ser espontaneamente unânime, o mecanismo gerador das execuções rituais assim como de todas as outras instituições totêmicas ou não-totêmicas.

Também no mito ojibwa, o assassinato coletivo aparece, mas ele é descrito de maneira mais rápida que no mito de Tikarau: depois que um dos seis visitantes sobrenaturais mata um índio levantando a ponta de seu véu e olhando-o, seus cinco companheiros *obrigaram-no a retornar para o fundo dos mares*. Num caso a vítima morre despedaçada nos rochedos, no outro ela morre afogada.

J.-M.O.: Em suma, nos dois mitos, a vítima é divina por ter sido considerada responsável tanto pelas desordens que culminam na reunião unânime que se efetua contra ela quanto pelo retorno da ordem garantida por essa mesma unanimidade. A comunidade não pode olhar a vítima somente como o instrumento ocasional e passivo de sua metamorfose, como um simples catalisador na passagem instantânea da histeria coletiva à tranquilidade. Ela diz que o malfeitor do início não pode realmente perecer na infeliz circunstância a que foi arrastado por seu ato maléfico, pois ele se transmuta subitamente em benfeitor onipotente. Como ele poderia estar morto, se é ele quem doa à comunidade a ordem dita "totêmica" e a vida?

G.L.: É claro que essa leitura dos dois mitos é proposta por nós, e não por Lévi-Strauss. Passemos agora ao comentário de Lévi-Strauss.

R.G.: Notemos em primeiro lugar que Lévi-Strauss está de acordo conosco, ou melhor, nós estamos de acordo com ele, pois se trata de uma descoberta que lhe pertence, por reconhecer no mito um movimento que vai da "indiferenciação" à diferenciação.

J.-M.O.: Mas seu *a priori* linguístico o impede de reconhecer no mito o que acreditamos aí reconhecer, uma reciprocidade mimética que realmente extingue as diferenças culturais e que não existe somente no texto.

R.G.: Na perspectiva linguística de Lévi-Strauss, o "indiferenciado", o "contínuo" não passa de um "remendo" de distinções já realizadas pela linguagem, uma falsa aparência cuja presença é deplorada pelo etnólogo, particularmente nos ritos, pois ele vê aí, como já dissemos, uma recusa perversa do pensamento diferenciador. Nas análises de *O totemismo hoje*, a presença desse mesmo "indiferenciado" parece-lhe justificada pelo projeto fundamental da mitologia que consiste, a seu ver, em representar, necessariamente de maneira inexata, mas de qualquer forma sugestiva, o nascimento e o desdobramento daquilo que o interessa exclusivamente, o pensamento diferenciador. Uma representação da diferença do descontínuo, só pode ser feita sobre um fundo de continuidade, de indiferenciado.

G.L.: Em suma, segundo Lévi-Strauss, o mito é a representação fictícia da gênese cultural, ao passo que para o senhor é a descrição tornada desfigurada de uma gênese real. O pensamento mítico confundiria um processo puramente intelectual, o processo diferenciador, com um processo real, uma

espécie de drama que se desenrolaria "no começo do mundo", entre personagens completamente fabulosos.

R.G.: Isso quer dizer que, para o estruturalismo, os elementos propriamente dramáticos da mitologia não têm interesse, e Lévi-Strauss despreza profundamente os pesquisadores que lhes atribuem alguma importância. No entanto, ele é um observador bom demais para não ver certas recorrências que exigem ser interpretadas.

Entre o mito ojibwa e o mito tikopia, Lévi-Strauss reconhece então *alguns pontos em comum que é preciso sublinhar* (p. 36).

Como Lévi-Strauss define esses pontos comuns, como o drama mítico se apresenta a seus olhos? De modo puramente lógico, é claro, mas trata-se de uma lógica da exclusão e da eliminação, o que não deixa de ter interesse para nós. Eis o que ele escreve:

Nos dois casos, o totemismo, como sistema, é introduzido como o que resta de uma totalidade empobrecida (p. 37).

> Em cada caso, a descontinuidade é obtida por eliminação radical de certas frações do contínuo. Este é empobrecido, e elementos menos numerosos encontram, a partir daí, facilidade para se desdobrar no mesmo espaço, ao passo que a distância que os separa é a partir de então suficiente para evitar que eles se invadam uns aos outros, que eles se confundam entre si.
>
> Para que os cinco clãs dos quais os ojibwa acreditam que sua sociedade se originou pudessem se constituir, foi preciso que seis personagens sobrenaturais não fossem mais que cinco, e que um deles fosse expulso. As quatro grandes plantas "totêmicas" dos tikopia são as únicas que os ancestrais conseguiram conservar, quando um deus estrangeiro rouba a refeição que as divindades locais tinham preparado para festejá-lo.
>
> Em todos os casos, consequentemente, um sistema discreto resulta de uma destruição de elementos, ou de sua subtração de um conjunto primitivo.[2]

Estou lendo aqui para vocês, em desordem, frases não somente do *O totemismo hoje*, mas de *O cru e o cozido*, em que o mesmo tipo de análise é retomado e amplificado.

---

2. *le Cru et le Cuit*, p. 60-61.

Como se vê, na interpretação de Lévi-Strauss termos como *subtração, destruição, eliminação radical* retornam constantemente, mas eles nunca se aplicam a uma violência real contra um indivíduo real. Trata-se sempre de objetos que ocupam certo espaço num campo topológico. No mito ojibwa, os elementos eliminados são a divindade antropomórfica que é "expulsa", mas são também as plantas totêmicas levadas por Tikarau, *mais do que o próprio Tikarau.* O fato de que, no segundo caso, também haja eliminação de uma divindade "antropomórfica", como diria Lévi-Strauss, constitui um ponto comum adicional entre os dois mitos, mas Lévi-Strauss permanece mudo sobre esse ponto.

Na perspectiva de Lévi-Strauss, em suma, a eliminação radical de um ou mais fragmentos, a expulsão de um deus, a destruição de seres vivos ou de bens alimentares seriam apenas soluções variadas "para resolver o problema da passagem da quantidade contínua à quantidade discreta". O estado indiferenciado que grassava no início do mito é interpretado como um atravancamento excessivo de certo campo. Para distinguir as coisas, é preciso que haja entre elas interstícios que permitirão ao pensamento deslizar e que, segundo Lévi-Strauss, no começo do mito, ainda estariam ausentes. Em suma, o problema para essa encenação do pensamento nascente seria *fazer lugar*, afastar as coisas uma das outras para diferenciá-las, ou seja, nos diz Lévi-Strauss, permitir que a eliminação mesmo que de um único fragmento possa se realizar.

Pensamento da diferença, o estruturalismo vê necessariamente as coisas em termos de espaçamento, e tudo que o pensamento mítico busca fazer, segundo Lévi-Strauss, inventando seus dramas fabulosos, é justamente espacializar a diferença, representar metaforicamente o pensamento diferenciador. Em suma, o pensamento selvagem já é estruturalismo, mas estruturalismo selvagem, que confunde o processo diferenciador com um acontecimento real, pois ele não consegue concebê-lo de modo suficientemente abstrato. O mito tem ainda o que aprender, mas ele está no bom caminho, o do próprio Lévi-Strauss.

Não é difícil mostrar que essa interpretação é insustentável. Se o drama reduz-se a um procedimento para liberar o campo mítico, é preciso que os fragmentos eliminados façam parte desse campo desde o princípio. Se por acaso eles não fizessem parte dele, se eles fossem corpos estranhos tardia-

mente introduzidos nesse campo, sua eliminação não forneceria nenhum suplemento de espaço com relação à situação inicial.

Ora, é isso que a meu ver temos nos dois mitos, já que o fragmento eliminado, nos dois casos, é a divindade, e nem no texto ojibwa, nem no texto tikopia essa divindade faz parte do campo original, sendo apresentada como um *visitante*. O esquema topológico de Lévi-Strauss desaba.

J.-M.O.: Mas na sua perspectiva a vítima expiatória pertence à comunidade.

R.G.: Enquanto essa vítima é real, com certeza, mas não quando é representada no mito. A representação é governada pela reconciliação violenta e pela sacralização dela resultante. Então, a vítima é representada com todos os atributos e todas as qualidades do sagrado. Assim, fundamentalmente, ela não pertence à comunidade, mas é a comunidade que pertence a ela. O mito pode representá-la seja como vinda de fora, seja como pertencendo ao dentro, pois ele escolhe, uma vez mais, no seio de significações demasiadamente ricas. A vítima pode se mostrar como exterior ou interior, pois parece que ela passa incessantemente de fora para dentro e de dentro para fora, no cumprimento de seu papel, sempre salvador e refundador.[3]

Contrariamente ao que afirmam alguns de meus críticos, eu nunca confundo as representações religiosas com seu "referente". Aqui, ainda, trata-se das representações.

Embora os dois exemplos de *O totemismo hoje* pudessem se prestar à discussão, o que estou longe de admitir, sobre esse ponto essencial para a teoria de Lévi-Strauss, poderíamos invocar inúmeros mitos estruturados exatamente como esses dois exemplos e eles são categóricos a respeito da exterioridade inicial do "fragmento eliminado". Eis um deles, que vem dos índios yahunas e que foi recolhido por Theodor Koch-Grünberg:

> Da grande casa da água, no país do sol, chegou, há muitos anos, um pequeno menino que cantava tão bem que os homens se reuniam a seu redor para escutá-lo. Ele se chamava Milomaki. Mas quando os homens que o haviam escutado voltavam para suas casas, e comiam peixe, eles morriam. Com o passar dos anos, Milomaki tornou-se um rapaz, mas ele tinha causado a morte de muitas pessoas e constituía um perigo. Todos juntos, os parentes das vítimas queimaram-no numa grande fogueira. Em meio às chamas, Milomaki cantava

3. Ver I, cap. II, E.

> maravilhosamente e por fim, morreu. De suas cinzas surgiu a palmeira Paschiuba, cuja madeira serve para talhar as grandes flautas que reproduzem o canto de Milomaki. Essas flautas são tocadas quando os frutos da palmeira estão maduros e se dança em homenagem a Milomaki. Foi ele quem presenteou essas coisas à comunidade.[4]

Aqui, mais uma vez, há "eliminação radical", mas o "fragmento eliminado" não pertence à "totalidade originária". Milomaki não faz parte da comunidade. A interpretação topológica do linchamento é impossível.

Que o esquema topológico seja proposto como o verdadeiro sentido de uma representação que, na verdade, é sempre uma representação da violência coletiva, uma descrição do linchamento, isso é bem evidente. Para se assegurar disso, basta tentar aplicar o esquema de Lévi-Strauss a mitos ou adaptações de mitos que tornam a representação do linchamento mais explícita ainda que nos dois mitos ojibwa e tikopia, e mesmo o mito yuhana.

No início de *As bacantes* de Eurípedes, a bacanal confusa pode ser interpretada como atravancamento do campo, excessiva densidade de povoamento que impede o funcionamento do pensamento. Felizmente, as bacantes estão lá para eliminar o infeliz Penteu, talvez de modo não muito delicado, mas muito eficaz e "radical"; o pensamento dionisíaco começa a funcionar, a ordem divina é instaurada.

É verdade que apenas da representação do linchamento não se pode deduzir sua realidade. E certamente não é isso que eu faço. Entretanto, já há algo de perturbador na constatação de que o esquema topológico de Lévi-Strauss é uma transposição da representação do linchamento, e que o próprio Lévi-Strauss, ao que tudo indica, não reconheceu essa representação.

Essa transposição tem todas as chances de ser falsa, não somente por não corresponder exatamente em certos casos aos dados míticos, mas também por não ser muito verossímil que a mitologia recorra sistematicamente a uma representação tão impressionante e inquietante quanto o linchamento para dissimular algo tão respeitável, tão universitário, e mesmo com o tempo um tanto esmaecido, quanto a imaculada concepção do pensamento humano, tal como o estruturalismo a imagina. Por que os mitos apelariam tão frequentemente à violência coletiva para expressar algo sem nenhuma relação

---

4. Theodor Koch-Grünberg, *Zwei Jahren unter den Indianen...*, p. 292-293.

com ela? A representação do linchamento é tão frequente que é preciso questionar sobre sua razão de ser. Por que, sempre, em tantos mitos, o todos contra um da violência coletiva?

B. "CONOTAÇÃO NEGATIVA", "CONOTAÇÃO POSITIVA"

R.G.: O mais importante é que esse *todos contra um* não escapa a Lévi-Strauss, que aí reconhece outro ponto comum dos dois mitos, para transformá-lo em mais uma das diferenciações binárias às quais ele consagra o brilhantismo de suas obras. Os elementos decisivos do processo não deixam de ser identificados por ele com perfeita lucidez: "Nos dois mitos, ele escreve, notaremos a mesma oposição entre uma conduta individual e uma conduta coletiva, a primeira qualificada negativamente, e a segunda positivamente com respeito ao totemismo. Nos dois mitos, a conduta individual refere-se a um deus ávido e indiscreto (que, aliás, não é sem semelhanças com o Loki escandinavo, magistralmente estudado por Dumézil)" (p.37-38).

A conduta individual qualificada negativamente é, no mito ojibwa, a imprudência do ser sobrenatural que levanta sua venda e que mata um índio com apenas um olhar. No mito tikopia, é o roubo das plantas totêmicas por Tikarau. No mito de Milomaki, é o envenenamento pelo herói do peixe que os índios comem.

A conduta coletiva qualificada positivamente é, no mito ojibwa, a intervenção dos cinco outros deuses que expulsam para o fundo das águas o único delinquente. No mito tikopia, é a perseguição de Tikarau pela comunidade inteira. No mito de Milomaki, são os parentes das vítimas que queimam numa grande fogueira o suposto culpado. Em suma, a ação coletiva qualificada positivamente é sempre a violência coletiva, é sempre o linchamento da vítima.

A nosso ver, a qualificação negativa não passa de uma *acusação* da qual a vítima é alvo. Como ninguém coloca em dúvida sua verdade, como a comunidade inteira adota essa acusação, vê-se aí um motivo legítimo e urgente para se matar a vítima. Se o bode expiatório ojibwa só tem tempo de matar um único índio, é porque a intervenção rápida dos outros cinco impede o olhar "forte demais" de continuar com seus massacres. Da mesma forma, o

roubo dos bens totêmicos por Tikarau justifica a expulsão violenta desse deus. É a mesma coisa, claro, no caso de Milomaki. Se não tivesse se livrado da vítima expiatória, a comunidade inteira teria perecido envenenada.

Se examinarmos com atenção as "qualificações negativas", perceberemos que todas elas constituem uma ameaça potencial ou atual para a comunidade em seu conjunto. O parricídio e o incesto de Édipo não são uma questão privada, pois trazem a peste a todos os tebanos. A impiedade de Penteu não é uma questão pessoal, ou mesmo meramente familiar; e representa um acontecimento, um linchamento que realmente teve lugar, mas que nem Lévi-Strauss, nem os outros intérpretes da mitologia conseguiu identificar por que foi representado na perspectiva dos próprios linchadores. Essa perspectiva transforma a acusação fantasista em uma verdade indubitável, aos olhos da comunidade; trata-se então, no mito, de uma representação como as outras, e os intérpretes da mitologia não as distinguem das outras; eles são incapazes de reconhecer aí uma acusação transfigurada em certeza pelo acordo unânime da comunidade, pela reconciliação vingativa contra a vítima expiatória.

O que parece justificar o tratamento cavalheiresco dado por Lévi-Strauss ao *todos contra um* de seus dois mitos é que, apesar de seu caráter crucial, também esse próprio relato é capaz de se inverter, de se deslocar, de se transformar em mil maneiras e até mesmo, em certos mitos, de desaparecer completamente. Existem mitos, como vimos, em que a vítima única se torna o único sobrevivente que, após ter feito toda a comunidade perecer (é ainda assim uma vítima expiatória), ressucita-a de forma seletiva e diferenciada. Em *le Cru et le Cuit** [*O cru e o cozido*], Lévi-Strauss cita um desses mitos (bororo), que ele aproxima dos dois mitos ojibwa e tikopia (p. 59).

G.L.: Por referir-se a todas as representações da mesma maneira, por julgá-las todas igualmente suspeitas, o ceticismo de Lévi-Strauss, provoca, paradoxalmente, consequências idênticas à fé religiosa sob o aspecto essencial da violência fundadora; torna impossível a crítica verdadeiramente radical, aquela que revelaria essa violência. Curiosamente, a atitude moderna tem os mesmos efeitos que a fé religiosa; e isso não é surpreendente, pois em ambos os casos é o mesmo tratamento uniforme de todas as representações que prevalece. Quer se acredite em todas as representações, quer não se acredite

* Refere-se à numeração de página da edição francesa.

em nenhuma, no final das contas dá no mesmo. Para se criticar verdadeiramente o mito, para se forjar o instrumento de análise que romperá a falsa aparência e que nos oferecerá o segredo de sua gênese, é preciso recusar, como o senhor faz, todas as teorias *a priori* da representação.

J.-M.O.: Nos inúmeros linchamentos da mitologia deve-se ver a representação inutilmente dramática da pura discriminação, processo fundamental do pensamento humano que não teria nenhuma necessidade dessas violências para existir, ou, ao contrário, deve-se ver em toda discriminação o resultado do linchamento coletivo? A verdadeira questão encontra-se aí. Em suma, o senhor está de acordo com Lévi-Strauss em algo de essencial. Entre o engendramento do pensamento humano e a mitologia (para o senhor, todas as formas religiosas) existe uma relação, mas em Lévi-Strauss essa relação é puramente representativa, a mitologia encena de modo inevitavelmente fantasista a gênese inocente do pensamento humano.

R.G.: Os traços comuns aos dois mitos, e mesmo agora aos três, são exatamente aqueles identificados por Lévi-Straus: conotação negativa do fragmento eliminado, conotação positiva da própria eliminação que em geral se apresenta sob a forma de uma expulsão coletiva. Mas Lévi-Strauss é incapaz de explicar a conjunção de todos esses traços, e por uma boa razão. Ele nem chega a propor uma explicação. De fato, é difícil entender por quê, no contexto do esquema lógico e topológico que ele propõe, o fragmento eliminado deveria ser alvo não somente de uma conotação negativa, mas, em seguida, também dessa conotação supremamente positiva, que caracteriza a divindade. Isso Lévi-Strauss é ainda mais incapaz de explicar que todo o resto, e ele se contenta em remeter o problema a Georges Dumézil, que tampouco o explicou.

Assim como os outros intérpretes, Lévi-Strauss deixa de perceber as prodigiosas possibilidades sugeridas pela conjunção de todos os traços que ele próprio identificou, conjunção frequente demais para ser fruto do acaso. Poderíamos citar, literalmente, milhares de exemplos. Se a eliminação radical é violência coletiva e se essa violência justifica-se por algum malefício ou vício redibitório atribuído ao fragmento vitimizado, não é difícil tornar tudo igualmente inteligível e articular uns nos outros os dois grupos de traços cuja justaposição universal Lévi-Strauss constata sem explicar. Há uma perspectiva, e só uma, que pode fazer do linchamento uma ação positiva, pois ela vê na vítima uma ameaça real da qual é importante se desfazer por todos os meios,

é essa é a perspectiva dos próprios linchadores, a perspectiva dos linchadores sobre seu próprio linchamento.

Essa tese propõe-se por si própria, pois ela resolve todos os problemas colocados pelas significações comuns. Ela nos faz compreender por que a vítima, no momento em que é perseguida coletivamente, é vista como tendo cometido o tipo de crime que, imediatamente, ou com o passar do tempo, ameaça toda a comunidade. Ela nos faz compreender por que o linchamento dessa vítima aparece como algo de justo e bom. Apenas a perspectiva dos linchadores, e de seus herdeiros no decorrer das épocas, a comunidade religiosa, pode explicar a certeza inabalável de que a vítima é realmente onipotente para o mal e de que ela deve ser destruída, ou, em outros termos, de que o linchamento tem boas razões. Apenas a perspectiva dos linchadores reconciliados pela própria unanimidade dessa transferência, mas incapazes de compreender o mecanismo mimético dessa reconciliação, pode explicar que a vítima, ao termo da operação, não seja realmente execrada, mas divinizada: pois é ela, e não os linchadores, que será considerada responsável pela reconciliação. É a divinização que revela a eficácia do linchamento, pois ela só pode estar fundada numa incapacidade total de identificar a transferência de que a vítima é alvo, e é graças a essa transferência, é claro, que a comunidade foi reconciliada; é exatamente por isso que o retorno à paz e à ordem é atribuído à vítima.

À luz de nossa hipótese, não somente a estrutura paradoxal fica esclarecida, como é grande demais o número de detalhes que se tornam inteligíveis para que nossa convicção não se imponha. Imaginemos, por exemplo, os aspectos fantásticos da acusação que pesa sobre a vítima. O deus ojibwa levanta sua venda e o índio que ele olha cai morto. Aparentemente, Milomaki envenena a comida dos índios mesmo sem tocá-la, só pelo fato de sua presença. Em muitas sociedades, seria dito sobre Milomaki e o deus ojibwa que eles têm mau-olhado, o *malocchio* siciliano. O fantástico da mitologia não é tão livre e imprevisível quanto se diz. Ele pertence a um tipo bem determinado. Foram feitos esforços para determinar esse tipo, mas as respostas dadas, psicanalíticas, estéticas, místicas, nunca revelaram o essencial. Trata-se aqui de algo social, coletivo, mas não é Jung com seus arquétipos cheirando a água de rosas que poderá nos esclarecer sobre isso.

O mau-olhado é um tema cultural banal, encontrado em numerosas comunidades que, até tempos recentes, era permitido chamar de "atrasadas",

precisamente porque temas desse gênero não somente circulam nelas, como são alvo de uma crença universal. Não damos muita importância a isso; consideramos que são "resquícios mágicos" sem consequências sérias sobre as relações humanas. Entretanto, não podemos ignorar que acusações desse tipo provocam quase sempre um ostracismo de fato, e por vezes a perseguição e a morte de quem for exposto a elas.[5]

A crença no mau-olhado permite atribuir a qualquer indivíduo tudo o que acontece de nocivo em uma comunidade. Como o mau-olhado pode funcionar à revelia daquele que o possui, de suas "intenções amigáveis", como diz Lévi-Strauss, tudo que a vítima dessa terrível acusação possa dizer para se defender volta-se contra ela; não lhe é possível invocar nenhuma testemunha. Dos menores inconvenientes aos piores desastres, nada existe que não possa ser imputado ao mau-olhado, incluindo as catástrofes que transcendem qualquer responsabilidade individual, uma doença epidêmica, por exemplo. Como no caso de Édipo...

O mau-olhado é a acusação mítica por excelência à qual se remetem todos os tipos de temas culturais derivados bem conhecidos, mas que não relacionamos a ela por aparecerem no contexto transfigurado e literalmente sacralizado da cultura clássica. O estranho poder que tem Édipo de conferir a peste aos tebanos é, segundo toda evidência, uma variante tradicional do mau-olhado. Em *As bacantes*, é a *mala curiositas* de Penteu, o desejo perverso que ele demonstra espionando as bacantes que excita a raiva dessas. Antes de buscar as significações psicanalíticas do voyeurismo de Penteu, é preciso mais uma vez recolocar o fenômeno em seu verdadeiro contexto coletivo e sociológico. Em todas as sociedades em que as propensões à violência coletiva continuam a fermentar, o terror do "mau-olhado" está presente, e aparece com frequência sob a forma de um temor, aparentemente racional, dos olhares indiscretos, temor de que faz parte, é claro, a "espionite" dos tempos de guerra. Tenho certeza que no Sul dos Estados Unidos existe uma relação estreita entre a perpetuação do linchamento e a obsessão muito difundida do *Peeping Tom* que até esses últimos anos conservava algo de muito surpreendente para o visitante.

5. *The evil eye*, passim.

Se o mau-olhado tem algo de privilegiado, em qualquer acusação mítica, é porque, em última análise, a potência conflitiva do mimetismo encontra-se em jogo; e essa potência, que para ser exercida exige o olhar, projeta-se totalmente na vítima expiatória. Em nossos dias, a acusação de mau-olhado pode assumir uma forma mais sutil, mas é sempre o grupo humano às voltas com tensões excessivamente fortes e conflitos insuperáveis que é tentado por ele, e a tentação consiste em projetar o indizível e o insolúvel dessas tensões em uma vítima que, é claro, não tem nada a ver com isso. O fantástico das acusações míticas, em suma, é encontrado em grupos que permanecem sujeitos às formas mais elementares e grosseiras da violência coletiva.

Mesmo se admitirmos que as representações acusadoras e violentas carecem por vezes de nitidez, por exemplo no caso do mito ojibwa ou mesmo do mito tikopia, e que a cegueira dos observadores se beneficia nesses casos de circunstâncias atenuantes, a aproximação que se impõe entre esses mitos do linchamento semivisível e os mitos do linchamento completamente visível, como o mito de Milomaki, ou *todos os episódios sem exceção do ciclo de Dioniso*, deveria acabar esclarecendo mesmo os observadores mais decididos a nada ver. O linchamento mais ou menos explícito figura provavelmente na maioria dos mitos do planeta. É a ação mítica mais frequente, de longe a mais característica, e, no entanto, é em vão que a procuramos no índice das *Mitológicas* de Lévi-Strauss ou de outras obras especializadas. Mesmo se não passasse de uma representação gratuita, quem irá nos explicar tão espantosa recorrência?

G.L.: Como a ciência, nos diz Lévi-Strauss, é o estudo das recorrências, somos obrigados a colocar uma questão sobre a natureza da eliminação radical que ele próprio se recusa a colocar...

R.G.: Repito, entretanto, que não é apenas a partir da representação do linchamento que concluo sobre a realidade do linchamento. Tampouco é a partir da atribuição à vítima de acusações tão significativas quanto a de mau-olhado. O que obriga o observador realmente dotado de espírito científico a concluir que o linchamento não pode deixar de ser real é a *conjunção constante desses dois tipos de representação.* O próprio tipo de inverossimilhança que caracteriza as acusações mitológicas reforça a verossimilhança das representações da violência coletiva, e vice-versa. Para suscitar a conjunção dos dois tipos, só existe uma explicação, e é o linchamento real; essa conjunção é a

perspectiva dos próprios linchadores quando eles descrevem o linchamento; como haveria por toda parte essa perspectiva dos linchadores se não houvesse linchamento para suscitá-la? A combinação particular de temas oferecidos pela mitologia, dos signos de crise aos signos de reconciliação, contra a vítima e em torno dela, não pode ser explicada de outra forma, mas é explicada a partir de agora de modo completo e perfeito unicamente pela presença, por trás do mito, de um linchamento necessariamente real.

J.-M.O.: Se esse linchamento reconciliou uma comunidade presa da discórdia, e se ele nos é relatado por essa própria comunidade e por seus herdeiros, ele só pode ser relatado na perspectiva transfiguradora necessariamente implicada pelo efeito reconciliador. Em suma, tudo o que chamamos de mitologia é o resultado de uma vontade compreensível nos linchadores não mais somente de rememorar, mas de reproduzir nas ações reais e sacrificiais o acontecimento reconciliador.

R.G.: Há três tipos de traços comuns a nossos três exemplos: de um lado, a eliminação radical, positivamente qualificada; de outro a conotação negativa (na verdade, uma dupla conotação negativa e positiva) do fragmento eliminado. Esses dois grupos permanecem separados em Lévi-Strauss. Eles não podem se juntar e se articular senão na tese do linchamento fundador.

É exatamente por isso que essa tese se impõe de modo absoluto. Ela é a única capaz de dar conta da combinação de verossimilhança e de inverossimilhança que os mitos apresentam.

Rejeitar minha tese sob pretexto de que *o estruturalismo nos ensinou a não confundir as representações com seu referente* é enganar-se completamente sobre as razões que me obrigam a postular o linchamento real por trás da mitologia. A representação do linchamento, nos mitos, encontra-se sempre em um contexto que nos obriga a inferir sua realidade, porque apenas essa inferência pode iluminar o mito em seu conjunto e em todos os seus detalhes.

G.L.: Vamos fazer um resumo:

1) o tema da indiferenciação violenta, ou seja, o tipo de contexto social que tende a suscitar a violência coletiva;
2) acusações características, violências coletivas de tipo *pogrom*, linchamentos etc.;

3) a representação da violência coletiva;
4) o tema da fundação ou refundação cultural que sugere os efeitos apaziguadores do linchamento e sua eleição como modelo da ação ritual;
5) o fato essencial, aquele que lança todo mundo num caminho extraviado, mas o mais revelador, desde que seja compreendido, é que a acusação contra o herói mítico não se mostra como uma simples acusação, mas como um dado absolutamente certo, como um fato incontestável.

J.-M.O.: É preciso sublinhar o seguinte paradoxo: o traço que se transforma em prova decisiva uma vez que se tenha realmente compreendido é também o traço que sempre enganou todo mundo, a "conotação negativa" do herói mítico.

R.G.: Existe um traço prodigioso na presente leitura, uma vez realmente compreendida. Temos aqui, não hesito em afirmar, a explicação última da mitologia, não somente porque de repente nada mais resta de obscuro, tudo se torna inteligível e coerente, mas porque ao mesmo tempo torna-se possível compreender a razão pela qual em primeiro lugar os crentes, e em seguida os incréus, sempre passaram ao largo do segredo, no entanto tão simples, de toda mitologia. Os primeiros são cegos porque têm uma confiança cega em todas as representações míticas, os segundos substituem essa confiança por uma desconfiança igualmente cega e abstrata por que ela diz respeito mais uma vez a todas as representações da mesma forma. Se o mito significa algo, esse algo é sempre diferente daquilo que ele fala diretamente, os complexos de Freud, o nascimento abstrato do pensamento em Lévi-Strauss.

Nunca é demais assinalar o caráter inverossímil, propriamente fantástico, da concepção de Lévi-Strauss. Não é razoável, não é verossímil atribuir à mitologia o projeto de Paul Valéry em *A jovem Parca*: descrever o pensamento nascente, a concepção primeira – imaculada, é claro – do pensamento humano.

Por mais surpreendente que inicialmente pareça, a tese do linchamento fundador é bem mais verossímil que a de Lévi-Strauss. A mitologia, para mim, não possui absolutamente o projeto poético-filosófico que lhe é atribuído pelo estruturalismo. Seu verdadeiro projeto é rememorar as crises e o linchamento fundamental, as sequências de acontecimentos que constituíram ou reconstituíram uma ordem cultural. Se há algo de justo e de profundo na

ideia lévi-straussiana é a ideia de que o nascimento do pensamento está em jogo no mito. Ela se encontra mesmo mais em jogo do que ousa pensar o estruturalismo, pois não existe pensamento humano que não tenha nascido do linchamento fundador. Entretanto, onde Lévi-Strauss erra, e assim também erra Paul Valéry, é considerar esse nascimento uma imaculada concepção. Ele vê no linchamento por toda parte repetido uma simples metáfora *fictícia* de uma operação intelectual que é a única real. Na realidade, tudo aqui é concreto; a partir do momento em que percebemos isso, a imbricação de todos os elementos míticos torna-se perfeita demais para deixar a menor dúvida.

O que torna Lévi-Strauss precioso é que ele nos fornece todos os elementos da verdadeira gênese sem jamais compreender do que se trata: "eliminação radical"... "ação positivamente qualificada", "fragmento negativamente qualificado" etc. É claro que nada falta para a percepção do essencial, desse mimetismo das relações humanas que, depois de ter decomposto violentamente as estruturas da comunidade, desencadeia o mecanismo do "bode expiatório" que garante sua recomposição.

C. SIGNOS FÍSICOS DA VÍTIMA EXPIATÓRIA

J.-M.O.: Tikarau manca como Édipo, embora o faça fingindo. Fico espantado com as particularidades físicas, sobretudo defeitos físicos, atribuídos em grande número de casos ao herói mítico. As interpretações são abundantes e contraditórias. A seu ver, como devem ser lidos esses signos distintivos?

R.G.: Entre os mancos célebres, há também Jacó, do Gênese, Hefaistos e muitos outros. Lévi-Strauss também possui uma interpretação de todos esses heróis anormais ou defeituosos. É claro que ele precisa relacionar isso com seu modelo topológico ao famoso problema da "passagem da quantidade contínua à quantidade discreta":

> Em todos esses [mitos]... um sistema discreto resulta de uma desestruturação de elementos, ou de sua subtração de um conjunto primitivo. Também em todos os casos o autor desse empobrecimento é ele próprio um personagem diminuído: os seis deuses ojibwas são cegos voluntários, que exilam seu companheiro, culpado de ter levantado sua venda. Tikarau, o deus ladrão de tikopia, finge mancar para melhor se apoderar do festim... Cegos ou mancos, vesgos

> ou manetas, são figuras mitológicas frequentes pelo mundo, e que nos desconcertam, pois seu estado nos aparece como uma carência. Mas da mesma forma que um sistema que se tornou discreto pela subtração de elementos torna-se logicamente mais rico, ainda que ele seja numericamente mais pobre, também os mitos conferem muitas vezes aos aleijados e doentes uma significação positiva; eles encarnam modos da mediação. Imaginamos os defeitos e as doenças como privações de ser, e portanto um mal. No entanto, se a morte é tão real quanto a vida, e se consequentemente só existe o ser, todas as condições, mesmo as patológicas, são positivas a seu modo.[6]

Aquele que Lévi-Strauss nomeia "o autor do empobrecimento", também é – e isso é notável – aquele cuja totalidade é empobrecida, aquele que é cortado da comunidade; em outros termos, a vítima. Mas Lévi-Strauss prefere ver as coisas na perspectiva de nossa crítica literária e tratar a questão como uma *mise en abîme* de sua alegoria topológica. Não é difícil mostrar que, também aqui, ele se engana. Mesmo um conhecimento bastante superficial da mitologia revela que o órgão aumentado ou suplementar desempenha exatamente o mesmo papel que o órgão ausente ou diminuído. O corcunda também é um herói mitológico bem conhecido, e é claro que sua corcunda constitui uma adição, e não uma subtração. A própria claudicação deve pertencer a esse tipo quando ela se define não como uma perna encurtada, mas como o célebre "pé inchado" do filho de Laio.

A leitura de Lévi-Strauss é manifestamente falsa. A dos freudianos tem ao menos o mérito de reconhecer que pode haver defeito por aumento assim como por diminuição. Em suma, é sempre possível fazer relacionar ao bom velho símbolo fálico tudo o que é impossível relacionar à castração e vice-versa. Entretanto, há um tema mitológico que põe a psicanálise em apuros e é o tema explicitamente sexual. A teoria psicanalítica do símbolo exige que o elemento sexual seja recalcado para ser transposto. A corcunda de Polichinelo, estudada por Ernest Jones, cumpre perfeitamente seu papel. Em muitos mitos, ao contrário, o objeto que deveria estar oculto encontra-se excessivamente evidente para que uma explicação pelo recalque seja satisfatória. O que fazer, por exemplo, com esses mitos norte-americanos nos quais o *trickster* possui um órgão de um comprimento extraordinário, que tem que ser carre-

---

6. *le Cru et le Cuit*, p. 61

gado enrolado em torno do pescoço, até o momento, evidentemente, em que abre mão dele de modo definitivo, seja fazendo que alguém o corte, seja ele próprio cortando-o, e, em ambos os casos, numa operação deploravelmente explícita sob o aspecto do *complexo* de castração? Apenas o complexo, lembremos disso, e não a própria castração, deveria mostrar a *ponta do nariz.*

É claro que os freudianos da escola de Paris são espertos demais para não ter respostas a essas objeções. Eles descobriram o formidável abismo que separa o pênis do falo e outras belas coisas que os colocam a salvo de qualquer crítica concebível e que lhes permite dizer absolutamente tudo o que quiserem. É exatamente por isso, em última análise, que os mais brilhantes jogos do espírito têm pouco interesse no que diz respeito ao saber. O esgotamento gradual das grandes teorias, na sua fase decadente, caracteriza-se por tentativas de arranjos cada vez mais acrobáticas e sutis, mas que no final das contas não provam grande coisa, a não ser que já é tempo de se passar a algo diferente. Nesse sentido, as teorias lacanianas do símbolo assemelham-se à teoria lévi-straussiana como *mise en abîme* do modelo topológico. Com o tempo, todo esse preciosismo não poderá deixar de cansar e conduzirá infalivelmente ao ceticismo absoluto, que vemos florescer ao nosso redor.

J.-M.O.: O mais grave para aqueles que crescem nesse clima intelectual debilitante é que as intuições realmente revolucionárias que poderiam varrer tudo isso e que acabarão algum dia por se impor parecem *simples* demais para merecer atenção.

R.G.: A busca de interpretações sempre mais sutis cega os intérpretes para aquilo que literalmente está perfurando seus olhos. Para compreender o que se passa é necessário voltar-se, como sempre, para os grupos humanos mais atrasados, e mais fechados. Onde não há nem minorias raciais, nem minorias religiosas para polarizar a maioria, não é completamente ao acaso, que as vítimas são escolhidas. Há ainda outros fatores que podem orientar o mimetismo e são os fatores físicos, tudo aquilo que faz um indivíduo ser menos bem adaptado à vida social do que os outros, e que o impede de passar despercebido. É por isso, aliás, que o papel dos defeitos físicos na mitologia vai muito além dessas subtrações e adições de órgãos às quais nos limitamos até agora. O defeito da língua de Moisés desempenha o mesmo papel que o pé inchado de Édipo. E também o odor nauseabundo que espalham certos heróis dos mitos analisados por Lévi-Strauss.

J.-M.O.: Penso que o defeito, representa uma diferença, e como tal, imanta a *mimésis*. Observei, por exemplo, que quando em um grupo de crianças há alguma que seja gaga ou manca, as outras começam irresistivelmente a imitá-la, e é secundariamente e em razão da reação do defeituoso que essa imitação é vivida como zombaria e logo como perseguição.

R.G.: A menção que o senhor faz às crianças parece-me bastante sugestiva. Penso que para compreender os mitos basta observar o comportamento dos grupos infantis. Sua perseguição tem por alvo preferencial – aliás, como entre os adultos, mais visivelmente – os estrangeiros, os recém-chegados, ou na falta desses, um membro do grupo que um defeito qualquer ou um signo físico distintivo tenha chamado a atenção de todos os outros membros. Se refletirmos por um instante sobre as características habituais do "saco-de-pancadas" nos mais diversos grupos infantis, perceberemos facilmente que todas elas são encontradas, sem exceção, nas mitologias de todo o planeta. Basta encarar as coisas e pensá-las com simplicidade para compreendermos que temos na deformidade mítica uma prova a mais daquilo que não paramos de provar desde que começamos a conversar; a mitologia não se distingue dos modos inteligíveis da perseguição, a não ser por nossa imemorial incapacidade de decifrar, por nossa vontade feroz de desconhecer até o extremo a realidade da violência e sua potência geradora, exatamente onde ela se exibe com a maior falta de pudor, e, somos quase tentados a dizer, inocência.

Para limpar nosso espírito de todas as falsas sutilezas neofreudianas ou estruturalistas, e também para tornar o debate menos passional, é preciso reconhecer que a questão do signo físico enraíza-se muito mais "baixo" do que pensamos, tão "baixo", na verdade, que é na vida animal que são encontradas suas primeiras aparições. Para compreender o papel desempenhado pela enfermidade ou a deformidade na mitologia, certamente é preciso lembrar também, e em primeiro lugar, o modo pelo qual, entre os predadores, efetua-se a seleção da vítima no interior de um vasto rebanho composto de inúmeros indivíduos. É sempre o animal que quebra a uniformidade geral que é escolhido, e essa diferença visual é sempre causada pela extrema juventude ou, ao contrário, pela velhice, ou uma enfermidade qualquer, que impede o indivíduo escolhido de mover-se exatamente como os outros, de comportar-se em todas as coisas exatamente como os outros. Se é verdade, como afirmam os etólogos, que esse procedimento de seleção tem resultados satis-

fatórios no plano ecológico, temos um exemplo a mais de interpenetração relativa entre os equilíbrios puramente naturais e os equilíbrios sacrificiais das sociedades humanas.

G.L.: Lévi-Strauss deve ter pressentido isso, para chegar a recomendar a seus leitores, como ele o faz, que não se deixem "desconcertar".

R.G.: A grande fraqueza do pensamento moderno é a falsa identificação que ele sempre fez entre cientificidade e desprezo pelas relações vivas, sua redução à pura objetividade das coisas. Mais do que nunca, Lévi-Strauss sucumbe a essa ilusão quando trata as vítimas como fragmentos, seu massacre como eliminação lógica, e os efeitos dessa morte como passagem do contínuo ao descontínuo. Ele acredita ser superiormente científico, ao passo que, na realidade, assim como os mitos antes dele, está apenas inventando um novo jargão para transfigurar o linchamento.

Aliás, para ser completamente honesto, é preciso reconhecer que a linguagem estruturalista que acabamos de analisar é superior às linguagens que a precederam. Ela faz *avançar* as coisas, pois traz à luz certa armadura lógica que se encontra realmente aí. Assim como o quarto ensaio de *Totem e tabu* faz avançar as coisas revelando a presença estrutural do assassinato coletivo no coração da mitologia.

J.-M.O.: Lévi-Strauss está, portanto, mais próximo de Freud do que ele pensa; bastaria ler o modelo lógico na perspectiva do assassinato de Freud, ou ler o assassinato de Freud na perspectiva lógica de Lévi-Strauss, para chegar à hipótese que estamos formulando.

R.G.: É exatamente o que fazemos. E podemos constatar, uma vez mais, que mesmo que ela constitua em muitos aspectos uma formidável ruptura com tudo que a precede, nossa hipótese situa-se no prolongamento direto não apenas de algumas, mas de todas as grandes intuições etnológicas que a precederam. Apresentá-la como uma espécie de invenção bizarra no estilo do sensacionalismo atual e do *marketing* teórico, não reconhecer seu classicismo etnológico é cometer uma grande injustiça.

Por isso era necessário, penso, mostrar as relações que essa hipótese mantém com o tipo de modelo desenvolvido por Lévi-Strauss a respeito da mitologia. Apreendemos essas relações quando finalmente nos vem aos lábios, ao ler por exemplo certas versões estruturalistas de *As bacantes*, a inesgotável frase de Molière: "Ah! Em que termos galantes são colocadas essas coisas!".

G.L.: Penso que não seja proibido sorrir, mas a sua leitura de Lévi-Strauss só é negativa e polêmica de modo bem secundário. É muito claro que as "coisas" em questão são significadas em termos excessivamente galantes para a compreensão do essencial, mas o importante é que elas estejam realmente lá, e que seja possível tornar manifesto o linchamento no próprio discurso lévi-straussiano, ou seja, distinguir o elemento verdadeiramente científico na cientificidade metafórica do topo-estruturalismo. Em suma, em Lévi-Strauss, como em Freud, essas coisas foram realmente colocadas e a frase de Molière tem um sentido positivo. Entre os epígonos, ao contrário, permanece a galanteria, cada vez mais maneirista e tagarela. O núcleo substancial evaporou-se e tudo favorece o niilismo cognitivo em que estamos nos afogando.

R.G.: Seria interessante, para terminar, mas também um pouco inquietante, refletir sobre as verdadeiras "conotações", como diriam os estruturalistas, do modelo topológico inventado por Lévi-Strauss. Esse modelo é o do atravancamento. Como diminuir esse atravancamento, como reduzir o povoamento excessivo do campo para que se possa evoluir mais à vontade? É essa a questão que perpetuamente se coloca. Por trás da aparência da mais fria lógica, transparece na verdade um terror da superpopulação, certamente rico em implicações psicossociológicas; atualmente ele é encontrado um pouco em toda parte. É o temor maior dos países ditos "desenvolvidos".

A situação trágica da humanidade coloca-se hoje não somente em termos da destruição total a ser evitada, mas também da destruição seletiva a ser promovida, o que se torna impossível, justamente, numa época em que qualquer destruição seletiva arrisca deslizar para a destruição total. Em suma, a questão consiste em reduzir a população sem aniquilá-la inteiramente. É uma questão propriamente sacrificial que o modelo "topológico" de Lévi-Strauss certamente reflete. Esse modelo também faz pensar em todas as situações urbanas de atravancamento excessivo; por exemplo, nos engarrafamentos de trânsito, ou nos ônibus cheio demais, de onde talvez baste ejetar um único passageiro para que todo o mundo se sinta imediatamente mais à vontade. Em resumo, em nossa época, a questão do bode expiatório dissimula-se facilmente por trás das estatísticas e das angústias especificamente modernas que seu inchaço suscita.

OS TEXTOS DE PERSEGUIÇÃO

A. TEXTO MÍTICO E REFERENTE

J.-M.O.: Em resumo, o que o senhor está afirmando é que, mesmo no caso da mitologia considerada isoladamente, a tese do linchamento fundador se impõe. O conjunto de representações míticas só pode ser verdadeiramente explicado em razão desse linchamento, duplamente mistificador, pois ao caráter absolutamente maléfico do bode expiatório sucede-se e interpõe-se sua absoluta benemerência: as duas coisas juntas são o mesmo que a dupla transferência sobre a vítima, da discórdia e da desordem em primeiro lugar, da concórdia e da ordem em segundo.

Tudo o que a análise comparada dos interditos e dos rituais nos obriga a postular – a crise mimética e o mecanismo vitimário, a decomposição e a recomposição das ordens culturais – os mitos também obrigam. Os mitos sempre buscam rememorar o que os rituais buscam reproduzir: sempre a mesma sequência de acontecimentos, cuja hipótese se impõe, independentemente da forma religiosa considerada.

R.G.: O senhor tem razão de insistir, pois no ambiente atual sempre haverá pessoas para pensar que nossa hipótese se resume em deduzir a violência coletiva real do simples fato que ela seja com frequência representada no mito, em deslizar imperceptivelmente da representação ao "referente". Seremos acusados de não levar em conta "tudo o que Lévi-Strauss e seus sucesso-

res nos ensinaram"; vão imaginar que damos prova de uma confiança ingênua na representação.

J.-M.O.: Em nenhum momento a sua hipótese viola os princípios da chamada análise imanente, ou seja, uma análise que diz exclusivamente respeito aos dados textuais do conjunto a ser considerado. São os resultados dessa análise completamente interior, devo repetir, inteiramente limitada às significações, que finalmente obrigam o analista a transgredir a regra de imanência, desta vez não mais de modo ingênuo, num deslizamento irrefletido, mas por um procedimento deliberado e sempre muito consciente de si próprio. Sem linchamento reconciliador, as significações permanecem isoladas umas das outras, e incompreensíveis. Ao contrário, todas elas se reúnem e se esclarecem perfeitamente se aceitarmos vê-las como a descrição de um linchamento reconciliador na perspectiva dos linchadores.

A afirmação do referente não é mais aqui a progenitura ilegítima de uma crítica insuficiente, mas ao contrário, a última etapa da crítica mais radical.

R.G.: É exatamente porque o linchamento se impõe, a partir do conjunto de representações e não somente daquelas que propriamente o representam, que a solução proposta por mim constitui, aqui como em outros lugares, uma hipótese. Eu a afirmo hipoteticamente, repito, não porque ela seja particularmente duvidosa – pelo contrário, ela é perfeitamente certa –, mas porque ela não tem nada de imediato, porque ela não se reduz, justamente, a uma assimilação suspeita entre as representações e a realidade.

J.-M.O.: Hoje, estamos numa situação intelectual desfavorável à sua hipótese. O princípio da análise imanente, legítimo e que constitui um progresso real, tende a se endurecer, com o estruturalismo e depois dele, principalmente entre os epígonos, em uma espécie de dogma metafísico inconfessado.

A ordem interna do texto, o sistema diferencial, é a única coisa, numa ordem literária, a que temos acesso direto, e por vezes a única que vale a pena estudar, pois entre certos artistas é a criação de sentido que domina, ou se assim preferirmos, a produção ou a fabricação.

R.G.: Para reconhecer e explicitar a ordem do texto, e às vezes também sua desordem, tudo o que faz dele uma entidade fechada em si mesma, ou aberta para outros textos, desenvolveram-se métodos que suscitaram tanto entusiasmo entre os pesquisadores que o deslizamento inverso àquele que acabamos de invocar se produziu: a teoria atual tende a se inclinar para o erro

inverso e paralelo ao do velho positivismo. A interpretação está tão obcecada com a textualidade e a intertextualidade, que acaba por declarar como não-pertinente, ou mesmo por excluir formalmente qualquer possibilidade de uma ancoragem extratextual, principalmente aquela à qual o próprio texto afirma se referir.

Existem exceções para essa expulsão violenta de qualquer referencialidade exterior ao próprio texto, mas elas sempre se relacionam a referentes que nunca figuram nesse mesmo texto, referentes que, por definição, não se mostram aí sob forma alguma, o texto só existindo para dissimulá-los. Aliás, atualmente, como o que resta de psicanálise e de marxismo entre nós está sempre mais "textualizado", essas exceções têm cada vez menos importância ou são mesmo desacreditadas.

De qualquer maneira, repito que minha hipótese de um referente real para a mitologia, e que além do mais é de um referente que pode ser representado no próprio mito, de modo necessariamente inadequado, sem dúvida, mas não obstante sugestivo, viola não o princípio legítimo da análise imanente, mas tudo o que a absolutização indevida desse princípio acarreta. Para a teoria atual, minha hipótese constitui um escândalo teórico.

G.L.: O senhor encontra-se numa situação paradoxal. O que existe de mais novo e eficaz em seu procedimento corre o risco de ser considerado simplesmente "fora de moda" e "regressivo" aos olhos de quem transforma o que existe de válido e fecundo nos métodos atuais em um novo dogmatismo, pura e simples inversão das atitudes que devem ser repudiadas, seu êmulo, no final das contas, pela cegueira e esterilidade.

Penso que isso é ainda mais difícil de evitar pelo fato de que a sua hipótese, por transcender certos limites das metodologias atuais, traz ao centro do palco muitas coisas que elas foram obrigadas a excluir. Não por terem conseguido demonstrar sua inexistência ou sua não-pertinência, mas por não terem os meios de falar delas e por só conseguirem conquistar sua relativa eficácia, no domínio muito limitado da sincronia, eliminando-as de modo sistemático; por exemplo, reduzindo qualquer dimensão temporal a uma concepção de diacronia ridícula, por sua pobreza e vacuidade, mas temporariamente inevitável.

R.G.: Acabaram por transformar tudo isso num novo evangelho e por transformá-lo num niilismo textual muito mais tirânico e opressivo que to-

dos os niilismos anteriores; desta vez, é a própria possibilidade da verdade no domínio do homem que nos é recusada, é a própria noção do homem e da humanidade, dizem-nos, que está se dissolvendo, a possibilidade de descobrir o que quer que seja de decisivo é negada de modo autoritário; só existe a linguagem, e é sempre no vazio, em última análise, que a linguagem funciona, pois ela só pode se referir a si mesma.

Essa redução de todas as coisas à linguagem, essa circularidade infinita da linguagem, é o triunfo de certa filosofia cética.

Felizmente para nós, não é preciso mergulhar em discussões que serão tão mais úteis aos propósitos dos adversários quanto mais forem ociosas. Nada é mais ardiloso, mais difícil de ser surpreendido em erro que esse terrorismo da linguagem, ao mesmo tempo soberano e nulo. No entanto, desde que saibamos confrontá-lo, nada mais frágil que ele, nada mais fácil de refutar no próprio plano textual. Basta introduzir no debate uma categoria de textos que ainda não mencionamos.

B. OS TEXTOS DE PERSEGUIÇÃO

R.G.: Não há nenhuma razão para não aproximar de todos os outros, e em particular dos textos literários, filosóficos e mitológicos, a categoria que tenho em vista. É repetido em todos os tons que todos os textos são apenas um, e que todas as separações de gênero são arbitrárias. Vou tomar essa afirmação ao pé da letra.

Basta invocar os textos em questão para demonstrar que as atitudes opostas à nossa tese não devem ser levadas a sério. Exatamente aqueles que desposam tais atitudes só podem fazê-lo por excluir sistematicamente esses textos de suas análises. Vocês verão que assim que eu recorrer a essa categoria, os mais ferozes adversários do referente extratextual não somente renunciarão a suas posições, como irão colocar-se ao meu lado; eles próprios vão proclamar a realidade não de qualquer referente, mas do referente mesmo que declaro necessário para a mitologia, a violência coletiva contra vítimas arbitrárias.

J.-M.O.: Admiro a confiança que o senhor demonstra e vamos esperar para julgar que tire da manga esses textos realmente miraculosos, já que são

capazes, como o senhor diz, de devolver o peso à fala, reduzindo ao silêncio aqueles que não param de se pronunciar contra. Quais são esses textos que basta invocar, como a serpente de bronze em meio aos hebreus, para aniquilar de uma só vez a hidra de mil cabeças do niilismo antireferencial?

R.G.: O senhor vai ver que minha confiança não está mal-colocada. Dou sem mais tardar um exemplo desses textos que me interessam. A Idade Média deixou-nos documentos de origem cristã que relatam violências coletivas durante a terrível peste negra em meados do século XV.[1] As vítimas podem ser os estrangeiros, os doentes, em particular os leprosos, e muito particularmente, é claro, os judeus. Limitemo-nos a este último caso. Nesses textos, as significações, *grosso modo*, dividem-se do seguinte modo:

1) A comunidade está em crise; a peste faz estragos terríveis, as distinções hierárquicas desaparecem; os valores tradicionais são pisoteados; por toda a parte temos o triunfo da desordem, da violência e da morte.
2) Os judeus estão em revolta contra o verdadeiro Deus. Eles cometem crimes contranatura, do tipo infanticídio, incesto, profanações rituais etc. Os judeus têm mau-olhado; basta encontrar um deles por acaso e a infelicidade acontece. Alguns foram vistos jogando veneno nas fontes, ou talvez tenham subornado os leprosos para fazê-lo em seu lugar.
3) Violências coletivas contra os judeus.
4) Agir assim é purificar a comunidade, pois é evacuar uma forma de poluição particularmente nefasta.

Esses quatro grupos de significações são encontrados, mais ou menos distintos, em todos os textos análogos ao da perseguição antissemita. Por trás dos linchamentos dos negros nos Estados Unidos é possível identificar sem nenhuma dificuldade um texto do mesmo gênero. Mesmo que não seja muito

---

1. Johannes Nohl, *The black death*; Philip Ziegler, *The black death*, p. 96-109; Michel Dols, *The black death in the middle east*; Ernest Wickersheimer, "Les accusations d'empoisennement portées pendant la première moitié du XIVe siècle contre les lépreux et les juifs; leur relation avec les épidémies de peste", *Comptes rendus du quatrième congrès international d'histoire de la médecine*, p. 76-83.

encontrado sob uma forma escrita, sabemos que esse texto existiu e que ainda existe sob uma forma oral.

Esses mesmos quatro grupos de significações não são estranhos à mitologia. Não há nenhum desses mitos que mencionamos até aqui em que eles não possam ser identificados, quer se trate do mito ojibwa, quer do mito tikopia, do mito de Milomaki ou desses mitos extremamente conhecidos como os mitos de Édipo e do assassinato de Penteu.

Encontramos a peste, a indiferenciação, a violência intestina, o mau-olhado da vítima, a *hybris* ímpia, os crimes contranatura, o envenenamento da comida ou da bebida, a expulsão ou o assassinato do ou dos bodes expiatórios, a purificação da comunidade. A única diferença é que, nos textos de perseguição, a sacralização da vítima é ou completamente ausente ou muito levemente esboçada; é a "conotação negativa" que sobressai. Notem que essa diferença não desempenha nenhum papel na leitura do drama mítico proposta por Lévi-Strauss, que não tem absolutamente nada a dizer sobre as significações propriamente sagradas.

Ou seja, o modelo topológico de Lévi-Strauss vai, uma vez mais, aplicar-se ao texto de perseguição tão bem ou tão mal quanto aos mitos que o sugeriram a ele. Tanto na perseguição medieval, como entre os ojibwas e os tikopias temos uma *eliminação radical*, e os *fragmentos eliminados* são considerados culpados de *ações negativamente qualificadas*. A própria eliminação é *qualificada positivamente* e é uma ação *coletiva* ou pelo menos majoritária que se opõe à natureza individual ou minoritária de toda vítima.

Encontramos, portanto, nos textos de perseguição todos os traços comuns aos mitos analisados por Lévi-Strauss. Ninguém, entretanto, e com certeza nem o próprio Lévi-Strauss imagina fazer uma leitura topológica do texto de perseguição; ninguém vê no ato perseguidor um procedimento metafórico para resolver um problema puramente lógico, a passagem à "quantidade discreta".

Se o historiador que se vê confrontado por textos de perseguição nos convidasse a "dispensar o referente" para acabar de uma vez com todas com todas as interpretações de contos de carochinha e instaurar o verdadeiro radicalismo, ele seria considerado um imbecil ou provocador. Ele apenas estaria aplicando excessivamente ao pé da letra o dogmatismo antirreferencial que triunfa cada vez mais nos últimos anos. Ele seria considerado apenas um

bobalhão particularmente bem-treinado, culpado de levar a sério extravagâncias formuladas para permanecerem "puramente teóricas", indiferentes, no fundo, ao enigma formidável e a partir de agora decifrável que colocam os textos mitológicos e a religião primitiva em seu conjunto.

Para criticar de modo realmente eficaz os temas míticos do texto antissemita, o mau-olhado, o incesto, o envenenamento das fontes, é preciso ser capaz de reconhecer aí as acusações típicas de certa violência coletiva. Ora, é exatamente essa violência coletiva que o texto descreve. O texto diz que essa violência coletiva aconteceu e que se deu em circunstâncias suscetíveis de provocá-la. Os judeus são os bodes expiatórios favoritos da sociedade medieval, mas os períodos de perseguição intensa aconteceram quase sempre quando a comunidade, por uma razão ou outra, encontrava-se em crise. A multidão lança sobre vítimas impotentes a responsabilidade de seu próprio desatino, uma responsabilidade que não pode ser atribuída a nenhum indivíduo ou grupo de indivíduos em particular. Assim, a coletividade cria para si própria a ilusão de reconquistar uma espécie de controle sobre seu próprio destino.

O leitor não precisa ser muito erudito para compreender que as representações fantásticas do texto antissemita, o mau-olhado, por exemplo, não são reais, mas ele evita concluir daí que todas as significações do texto são igualmente irreais. Longe de tornar todas as representações igualmente inverossímeis, a inverossimilhança das acusações das quais as vítimas são alvo reforça a verossimilhança da violência coletiva. Em suma, como nos mitos, o inverossímil e o verossímil combinam-se de maneira a sugerir a descrição de uma perseguição real, mas mais ou menos falseada e transfigurada por ser relatada na perspectiva dos próprios perseguidores.

Nosso documento é visivelmente mistificado, mas não se pode concluir daí que as violências coletivas que ele descreve não são reais. O parricídio e o incesto podem figurar no texto, mas isso não é razão suficiente para afirmar que nele não existe nada que não proceda do "fantasma" e da "produção inconsciente".

O observador de bom senso vai situar sem dificuldade as representações inverossímeis no contexto de acontecimentos sugeridos pelas representações verossímeis. É por razões antes de tudo textuais que ele postula uma crise real, uma epidemia patológica ou social que provocou a onda de antissemi-

tismo virulento, o recurso da sociedade medieval a seu bode expiatório tradicional, o judeu.

Homens que realmente existiram foram perseguidos; existem violências reais por trás do texto de perseguição. O historiador que fala assim é incapaz de dizer *exatamente* o que aconteceu. Sua certeza é compatível com uma larga margem de incerteza, pois as principais fontes de informação disponíveis, por vezes as únicas, não são dignas de confiança. Isso não impede que esse historiador tenha razão ao afirmar a realidade da perseguição.

Podem existir mil leituras possíveis de um texto de perseguição – como há mil leituras possíveis de um texto literário ou filosófico; mas não é verdade que essas leituras sejam todas válidas. A leitura que afirma a realidade da perseguição é, a nosso ver, a única válida. Seria nossa escolha puramente subjetiva, determinada pelo fato de pertencermos à cultura ocidental tardia? Ao elegermos essa leitura de preferência a todas as outras estaríamos motivados, sem sabê-lo, por um mito análogo ao dos ojibwas ou dos tikopias, o mito do humanismo moderno? Somos vítimas de nosso etnocentrismo?

Seria odioso e ridículo responder afirmativamente. Certamente não podemos negar que nossa atitude com relação à perseguição tenha ressonâncias éticas. Mas essas ressonâncias não desempenham um papel essencial na certeza que temos de ler a perseguição de modo mais objetivo que todos aqueles de quem ela escaparia ou que, tendo-a identificado, veriam aí um aspecto secundário da textualidade.

Essa certeza que temos de deter a única interpretação exata não se baseia de forma alguma numa ilusão do sujeito ou na arrogância cultural que caracteriza o Ocidente moderno. Ela se baseia numa constatação evidente: a hipótese do judeu como "bode expiatório" *real* da sociedade medieval fornece uma leitura realmente coerente e racional de todos os textos antissemitas. Ela descreve tanto significações verossímeis quanto inverossímeis, assim como a relação que une as primeiras às segundas. Ela descreve tanto o conjunto quanto os detalhes com tal perfeição que elimina automaticamente não apenas a leitura dos próprios perseguidores, mas qualquer leitura que inconscientemente fosse sua cúmplice na indiferença pela perseguição.

Notemos que, quanto ao aspecto teórico, essa leitura verdadeira tem um caráter *hipotético* exatamente da mesma forma que minha leitura do religioso primitivo. Não podemos *ver* a violência antissemita nem com nossos pró-

prios olhos, nem com os olhos de testemunhas dignas de fé. Quando afirmamos que ela é real, consideramos exatas, seja em pontos determinados, seja por razões determinadas, representações de textos que em outros pontos são suspeitos. O historiador não hesita em afirmar que, em relação a esses pontos, o texto afirma coisas verdadeiras. E ninguém nem imagina acusá-lo de complacência com respeito ao texto antissemita. Ninguém o acusa de assimilar "ingenuamente" o significado do texto a um referente extratextual. Ninguém o contesta sobre sua "teoria da representação". Ninguém lhe pergunta com severidade "de onde ele está falando". Ninguém o considera suspeito de segundas intenções religiosas quando ele descreve o bode expiatório. Ninguém enxerga nele um "místico da violência".

Como vocês reconheceram, essa hipótese é aquela que levanto a respeito da mitologia. Portanto, não fui eu quem a inventou; ela já se encontra presente entre nós. O que proponho, em suma, é estender à mitologia propriamente dita o tipo de interpretação universalmente admitido unicamente para os textos de perseguição.

O fato de essa interpretação não ser contestada por ninguém, nem mesmo pelos mais ferventes textualistas, revela claramente a futilidade dos argumentos teóricos que me são contrapostos. Ou o *non licet* estruturalista e pós-estruturalista deve também ser aplicado à leitura que todos nós fazemos aos textos de perseguição, ou então deve-se admitir que o referente extratextual poderia ser igualmente imposto no caso da mitologia propriamente dita. Não se deve rejeitar *a priori* minha hipótese, a menos que se vá até o fim e que ela seja rejeitada também no caso do texto de perseguição.

G.L.: A prova de que o niilismo referencial que prevalece atualmente é uma moda superficial é que ele não refletiu verdadeiramente sobre o que aconteceria caso levado a sério e fosse sistematicamente aplicado. Apenas podem lhe atribuir uma importância ilusória aqueles que evoluem no mundo da crítica literária e da filosofia.

R.G.: Para compreender que a potência crítica de que nos julgamos donos, essa potência crítica de que nos orgulhamos tanto, poderia dissimular nossa mais total cegueira conjugada à mais odiosa presunção, é preciso perguntar-se o que provocariam, sobre fatos hoje indiscutíveis, as atitudes de meus colegas, caso subsistissem ainda daqui a dois ou três mil anos.

Imaginemos, por exemplo, um historiador do quinto milênio que trabalhasse sobre o Sul dos Estados Unidos durante o período que vai da guerra da Secessão à agitação do *Civil Rights*. Imaginemos que, além de numerosos registros policiais, autos de audiência e outras papeladas administrativas, esse historiador dispusesse também de certas obras que apresentassem a si próprias como fictícias, assinadas por um indivíduo nomeado William Faulkner.

Com relação aos linchamentos que aconteceram nesse período, os documentos serão quase mudos. Se nosso historiador for suficientemente observador, isso não irá impedi-lo de penetrar nos segredos dessa sociedade, por meio de signos quase imperceptíveis, mas cuja significação será revelada pela leitura dos romances de William Faulkner.

Eis então nosso historiador de posse da verdade, mas há grandes chances de que ele passe por um farsante. Irão afirmar que sua tese não corresponde absolutamente ao que se conhece sobre a civilização ocidental na época considerada. Deveria se envergonhar por atribuir menos valor à evidente e formidável massa unânime das fontes tradicionais do que a um punhado de livros que apresentam a si mesmos como *imaginários*.

Ainda que a opinião intelectual seja mais aberta do que a atual, é muito possível que nosso historiador não seja escutado. Terá muita sorte se conseguir fazer que esqueçam seu despropósito. Talvez seja perdoado se dedicar o resto de sua carreira adaptando Faulkner a modelos topológicos...

G.L.: Sua comparação não é totalmente exata, pois os sulistas oficiais tentam dissimular os linchamentos, ao passo que os mitos e os ritos os alardeiam. Acreditando, como o senhor diz, na realidade da violência coletiva, eles não têm nenhuma razão de dissimulá-la; sua consciência é limpa, e a tarefa do mitólogo é mais fácil do que a tarefa de seu hipotético historiador.

R.G.: O senhor tem razão quanto a certos mitos, mas penso ser possível demonstrar que, bem antes das formas modernas da consciência cultural, existem formas de consciência religiosa que já apagam os traços do linchamento, exatamente como as autoridades sulistas. Toda a evolução da cultura é governada por esse apagamento.

É evidente, entretanto, que muitos mitos e rituais expõem abertamente o linchamento. Quanto mais eles o expõem, mais nossos inimigos jurados da representação irão insistir para que não o levemos em conta. A ideia de que

um mecanismo estruturante possa ser representado no texto que ele estrutura contradiz a concepção que eles têm do inconsciente freudiano, lacaniano etc. Fala-se sempre de uma "outra cena", de um "outro lugar", e aqui é da mesma cena que se trata. É algo estranho em relação a seu roteiro, e eles não querem ouvir falar disso.

C. A PERSEGUIÇÃO DESMISTIFICADA, MONOPÓLIO DO MUNDO OCIDENTAL E MODERNO

J.-M.O.: Por que a leitura universalmente admitida para os textos de perseguição ainda não consegue se impor para os mitos?

R.G. Entre a mitologia e o exemplo de perseguição que o senhor escolheu, há uma primeira diferença facilmente detectável. As vítimas são os judeus. Ora, os judeus, em nosso universo, ainda ontem ou mesmo hoje, permanecem expostos a todos os tipos de discriminações. Entre as perseguições modernas e as perseguições medievais, há uma continuidade que facilita a identificação da vítima como vítima.

R.G.: O fato de a vítima pertencer a uma minoria étnica ou racial designa-a para o papel de bode expiatório. Assim, nos textos de perseguição, reconhecemos a vítima por meio de sinais culturais. Esses sinais não significam de formá alguma que as vítimas não sejam arbitrárias. São arbitrárias com relação às acusações que pesam sobre elas. No entanto, uma vez tomada a decisão que as escolhe como vítimas, essa decisão apresenta uma incrível tenacidade. Os observadores sensatos não a ignoram, e essa é certamente uma das razões que tornam o texto antissemita fácil de ser decifrado. A presença no texto de um bode expiatório já identificado obriga-nos a levar muito a sério qualquer alusão à violência coletiva.

Nos textos mitológicos não existe nada disso. Os sinais culturais encontram-se ausentes. Talvez eles existam, pelo menos em certos casos, mas não sabemos decifrá-los. Sem dúvida, em numerosos casos estão totalmente ausentes. A maioria das comunidades produtoras de mitologia são pequenas demais e homogêneas demais para abrigar minorias que fornecem às sociedades mais vastas seus reservatórios de vítimas coletivas.

G.L.: Não se esqueça dos sinais transculturais que são os defeitos físicos e as deformidades dos heróis míticos.

R.G.: É claro. Estou longe de afirmar que os mitos são indecifráveis, mas pergunto por que eles não são tão facilmente decifráveis para nós quanto os textos de perseguição, ou talvez, com mais exatidão, por que nossa capacidade de decifrar os textos de perseguição começou para aqueles de nosso próprio mundo, e por que não conseguimos estendê-las para além de suas fronteiras.

J.-M.O.: O senhor não vai me dizer que os textos de perseguição já decifrados pertencem todos ao mundo ocidental?

R.G.: É exatamente isso. Evidentemente não realizamos uma pesquisa exaustiva, mas isso não é necessário. Não podemos dar um único exemplo de texto de perseguição que não pertença a nosso universo ou aos universos dos quais descendemos diretamente, o grego e o judaico.

J.-M.O: Penso que um dos primeiros e dos mais conhecidos seja o esclarecimento dado por Platão sobre a morte de Sócrates.

R.G.: Logo veremos que há textos ainda mais antigos e mais decisivos que não são gregos. Mas fora de nós e do que nos precede diretamente, não existem textos de perseguição no sentido que acabo de definir. É preciso perguntar se essa ausência provém do fato de que, nesses universos, a perseguição não existe, que ela seria um comportamento do qual possuímos o monopólio, ou se a ausência é apenas aparente, se não somos enganados pelo fato de que a perseguição, nos outros universos, nunca se torna explícita como tal. Ou ela não se inscreve em nenhum texto, ou ela se inscreve sob uma forma transfigurada.

G.L.: Vejo onde o senhor quer chegar: as sociedades que têm textos de perseguição não têm mitos propriamente ditos; as sociedades que têm mitos não têm textos de perseguição. Nas sociedades primitivas, a própria noção de perseguição está ausente, a noção de violência sempre é aureolada pelo sagrado. Cedo ou tarde, tudo que se revela entre nós como perseguição só nos chega sob a forma ainda indecifrável dos textos religiosos.

R.G.: O neoprimitivismo atual baseia-se inteiramente na nossa ignorância sobre o mecanismo fundador. Ele resume-se em dizer: olhem essas sociedades admiráveis onde não existe perseguição e que produzem em abundância essa poesia espontânea da mitologia, que se calou totalmente entre nós. Essa

nostalgia é compreensível enquanto não compreendermos o que existe por trás dos mitos. É por isso que ela se exaspera entre nós à medida que se agravam as consequências de uma desmistificação cujas raízes estão muito longe, para trás de nós, mas cujo progresso se acelera cada vez mais.

G.L.: Se o neoprimitivismo atinge atualmente uma intensidade propriamente delirante, isso sem dúvida acontece porque ele não vai durar muito tempo; é quando o fogo vai se apagar que a fogueira apresenta seu maior brilho.

R.G.: Tudo o que dissemos desde o início de nossos encontros só é possível no contexto deste mundo moderno em que a compreensão da violência aprofunda-se cada vez mais. Nos universos primitivos nossas afirmações seriam impensáveis; mesmo que houvesse pessoas que as fizessem, elas seriam totalmente ininteligíveis. Os fenômenos de perseguição de que falamos não se revelariam como tais, eles só apareceriam sob a forma irreconhecível da mitologia, filtrados pela sacralização das vítimas.

Nosso discurso inscreve-se na continuidade de todo um movimento intelectual que engloba, como dissemos, toda a etnologia e os pensamentos da suspeita. Por mais imperfeitas que sejam as ciências humanas, no fundo de todas elas permanece o problema que já tentamos resolver, que revitaliza a pesquisa. Já é em direção ao mecanismo do bode expiatório que se orienta a suspeita, embora as enquetes nunca cheguem ao fim e se transformem em sistemas dogmáticos, consequentemente incapazes de realmente renunciar ao sacrificial.

Se nosso procedimento constitui uma nova etapa, mais avançada, da pesquisa moderna, essa própria pesquisa em seu conjunto deve ser inscrita no interior de um dinamismo muito mais vasto, o da sociedade, que foi a primeira a tornar-se capaz de decifrar como violência arbitrária a sequência de acontecimentos que, em toda a humanidade anterior e em todas as outras sociedades do planeta, só aparece sob a forma mitológica.

Tudo sugere que se atualmente existe uma questão referindo-se ao homem como tal, devemos esse progresso a essa capacidade crescente que nos caracteriza de decifrar os fenômenos de violência coletiva e de transformá-los em textos de perseguição e não em mitos. A questão do homem e a questão da violência como desconhecimento assumem seu verdadeiro sentido uma em razão da outra. A revelação do mecanismo fundador como

mecanismo não somente do religioso e da cultura, mas da própria hominização constitui uma etapa decisiva. O fato de que essas três questões, hoje, acabem por se juntar não foi preparado somente pelo pensamento moderno e pelas ciências do homem; tudo isso se inscreve no contexto mais amplo de uma sociedade capaz desde séculos, de frear, e depois de impedir completamente a produção de mitos e rituais, a transfiguração sagrada dos fenômenos da violência.

A sociedade que produz textos de perseguição é uma sociedade em vias de desacralização. Não somos os primeiros a constatar que todos esses fenômenos são concomitantes, mas somos os primeiros a compreender por que eles o são.

Tudo sobre o que estamos falando neste momento pode ser remetido ao mecanismo de reconciliação vitimária que escapa cada vez mais ao desconhecimento. Podemos usar aqui, para uma melhor compreensão, mas sem se iludir sobre seu valor real, uma metáfora espacial. Pode-se dizer que, fora de nossa sociedade, esse mecanismo é sempre invisível, por se encontrar em recuo, por se manter *por trás* dos homens. Na sociedade judaico-ocidental, ao contrário, ele sai pouco a pouco desse recuo e torna-se cada vez mais visível. Essa crescente visibilidade tem numerosas consequências, mas agora insistimos principalmente em suas consequências religiosas e epistemológicas. À medida que o mecanismo vitimário é iluminado, conceitos como o de violência e de perseguição injusta tornam-se pensáveis, e desempenham um papel cada vez maior. Simultaneamente, a produção mítico-ritual enfraquece e acaba mesmo desaparecendo por inteiro.

Embora esse processo de revelação comporte momentos fortes, períodos de aceleração brusca, particularmente o nosso, e embora ele esteja mais ou menos avançado dependendo dos grupos e dos indivíduos, é preciso evitar defini-lo como uma "tomada de consciência" instantânea ou como o privilégio de certa elite. É preciso evitar dar uma interpretação excessivamente "intelectual" da coisa.

Por exemplo, é preciso ver claramente que os textos de perseguição medievais, como os textos antissemitas, os registros de inquisição, ou os processos de bruxaria, mesmo que ainda contenham elementos muito próximos da mitologia – visto que justificam a perseguição por acusações de caráter ainda mítico, pois a perspectiva que eles representam permanece indefinível em ra-

zão de um tipo de desconhecimento próximo daqueles dos mitos – já devem ser situados numa zona intermediária entre a mitologia propriamente dita e a desmistificação mais radical de que somos capazes. Se esses textos são mais facilmente decifráveis que os mitos, é porque a transfiguração da qual a vítima é alvo já é neles muito menos potente e completa que nos mitos. Foi o que o senhor acabou de me assinalar há pouco, fazendo-me constatar que nos textos de perseguição já decifrados a vítima não é sacralizada, ou só sofre um vago esboço de sacralização. É exatamente isso que a torna facilmente decifrável. Então, devemos pensar que o caminho que conduz ao tipo de decifração de que somos capazes começa muito longe e não é incompatível, longe disso, com a prática da violência, e talvez mesmo com uma violência consideravelmente aumentada e multiplicada, na medida mesma em que o fato de ser cada vez mais bem conhecida diminui sua potência de polarização mimética "inconsciente" e sua força de reconciliação.

Isso quer dizer que o processo levando à revelação dos mecanismos vitimários não poderia ser um processo tranquilo. Sabemos o suficiente, a partir de agora, sobre o caráter paradoxal e violento dos remédios culturais contra a violência para compreender que todo progresso no saber do mecanismo vitimário, tudo que expulsa a violência de seu abrigo sem dúvida representa para os homens, pelo menos potencialmente, um formidável progresso sob o aspecto intelectual e ético, mas, de imediato, tudo isso também se traduz por um terrível recrudescimento dessa mesma violência na história, sob as suas formas mais odiosas e cruéis, pois os mecanismos sacrificiais tornam-se cada vez menos eficazes e menos capazes de se renovar. Confrontados a essa situação, podemos pensar que os homens irão se sentir frequentemente tentados a devolver ao remédio tradicional a eficácia perdida, aumentando cada vez mais suas doses, imolando cada vez mais vítimas em holocaustos sempre pretensamente sacrificiais, mas que o são cada vez menos. A diferença sempre arbitrária, mas culturalmente real, entre a violência legítima e a violência ilegítima diminui cada vez mais. Seu poder de ilusão enfraquece, e a partir de então só passam a existir irmãos inimigos que se afrontam em seu nome e que pretendem todos encarná-lo, quando na verdade ele não existe mais, distinguindo-se cada vez menos da crise mimética na qual ele recai. Qualquer legalidade acaba se desvanecendo.

G.L.: Vemos bem aqui que a ênfase que o senhor dá ao caráter sacrificial e violento das proteções culturais contra a violência não está de forma alguma enraizada, como o censuram certos críticos, numa aprovação das sociedades sacrificiais e uma vontade de regredir na direção delas. As pessoas que o leem assim enxergam apenas uma retomada, que seria muito banal, das teorias sobre a natureza catártica do ritual e da cultura em geral. A importância, no mecanismo vitimário, do desconhecimento, indispensável para que esse mecanismo seja realmente fundador e produtor de formas mítico-rituais, escapa-lhes.

Talvez porque eles permaneçam no primeiro capítulo de *A violência e o sagrado*, talvez porque esse seja o ponto mais crucial, mas também o mais delicado de sua teoria.

R.G.: Penso que o interesse principal do que fizemos até aqui foi ter descrito com mais precisão esse mecanismo, ter tornado os mal-entendidos senão impossíveis – eles nunca o são –, pelo menos mais difíceis.

A partir do momento em que o conhecimento do mecanismo se alastra, não há possibilidade de retorno. É impossível restaurar os mecanismos sacrificiais que estão se desagregando, pois é o entendimento crescente desses mecanismos que os desagrega; qualquer esforço para interromper ou reverter o processo só pode ser realizado à custa do saber que está se espalhando. Sempre serão encontradas tentativas para abafar esse saber pela violência, ou esforços, inúteis, para fechar a comunidade humana sobre si mesma. Penso que é essa empreitada que caracteriza todos os regimes totalitários, todas as ideologias virulentas que se sucederam e combateram durante todo o século XX, sempre fundadas sobre uma espécie de racionalização monstruosa, em última análise ineficaz, dos mecanismos vitimários. Categorias inteiras são diferenciadas do resto da humanidade e destinadas ao aniquilamento, os judeus, os aristocratas, os burgueses, os fiéis de tal ou tal religião, os mal-pensantes de todo tipo. A criação da cidade perfeita, o acesso ao paraíso terrestre sempre são representados como dependentes da eliminação prévia ou da conversão forçada das categorias culpadas.

J.-M.O.: Em suma, o mecanismo torna-se identificável somente onde se desenvolve suficiente espírito crítico para impedir seu funcionamento. A arbitrariedade da vítima é revelada, e não existe mais unanimidade reconciliadora. As formas mítico-rituais não podem mais se expandir. São encontrados

fenômenos intermediários e bastardos sempre mais transparentes à crítica; eles podem ser lidos como perseguição.

A violência coletiva *espontânea* não é mais verdadeiramente fundadora e não desempenha mais um papel central na sociedade; ela subsiste no estado de fenômeno marginal nos grupos mais atrasados. É aí que nós, os modernos, podemos observá-la, mas num estado tal de degenerescência que sua importância nos escapa. Justamente por essa razão certos críticos podem objetar que o senhor baseia toda sua antropologia em fenômenos secundários, incapazes de sustentar o formidável edifício que o senhor obriga-os carregar.

G.L.: Nunca, enfim, é possível encarar face a face o linchamento fundador. Há nisso algo diferente de uma dificuldade fortuita ou acidental. Existe uma impossibilidade de direito. Os verdadeiros bodes expiatórios, como dissemos, são aqueles que somos incapazes de reconhecer como tais.

R.G.: Em suma, quanto mais apreendemos esse mecanismo, menos ele vale a pena ser apreendido. À medida que nosso círculo se fecha em torno dele, o objeto de nossa investida diminui tanto que jamais compreendemos o alcance crucial, não desse próprio objeto, mas do que ele deve ter sido antes de podermos nos apoderar dele.

J.-M.O.: Há aqui algo muito importante, para sua teoria, e muito delicado, pois os pensamentos atuais não propõem nada semelhante. Se não houvesse nada no mundo moderno análogo ao mecanismo fundador, sua hipótese seria em certos aspectos menos fácil de ser entendida, mas seria admitida com mais tranquilidade por espíritos formados pela teoria freudiana, por espíritos que pensam todos os mecanismos ocultos sob a forma de um inconsciente individual ou coletivo, de algo mais bem dissimulado.

R.G.: O mecanismo fundador é ao mesmo tempo visível e invisível. Ele é visível, pois podem ser encontrados fenômenos análogos no mundo moderno. Ele é invisível no sentido de que os fenômenos diretamente observáveis são pálidos resíduos seus, completamente abastardados; mesmo se seus efeitos permanecem análogos ao que foram outrora, eles são tão limitados que seu exemplo corre o risco de mais nos atrapalhar que ajudar.

J.-M.O.: Nossa situação atual representa um estado intermediário entre o desconhecimento sacralizante das sociedades primitivas e o modo de conhecimento a partir de agora acessível, o que sua hipótese se esforça por promover. Esse estado intermediário consiste num reconhecimento limitado dos

mecanismos vitimários e sacrificiais, que nunca chega à apreensão de seu papel fundador para toda a cultura humana.

R.G.: Se a eficácia do mecanismo e a riqueza da produção ritual são inversamente proporcionais à capacidade de uma comunidade de identificar o funcionamento desse mesmo mecanismo, a própria pobreza dos textos de perseguição, o fato de que a vítima não seja mais sacralizada refletem certa emergência do mecanismo fundador, embora sempre continue existindo perseguição, apesar de a perspectiva dos fundadores ser a de nosso texto. Por mais próximas que sejam as comunidades medievais que perseguem os judeus daquelas que, em outros tempos e outros lugares, reconciliaram-se em torno das vítimas e produziram os grandes mitos gregos, ojibwa, tikopia, e as formas religiosas de todo o planeta, elas já são bastante afastadas destas últimas, pois não conseguem sacralizar suas vítimas, já que não se reestruturam com o auxílio de uma produção mítico-ritual diretamente originada dessas violências coletivas.

O texto de perseguição manifesta a *impotência* para produzir verdadeiros mitos que caracterizam o mundo ocidental e moderno em seu conjunto. Mas nossa capacidade moderna de acossar e desmistificar os modos de perseguição por vezes muito sutis, que se dissimulam não apenas por trás de exemplos muito transparentes que mencionamos, mas por trás de textos que parecem inocentes, não pode deixar de corresponder a uma fase mais avançada de uma evolução que vai em direção da desagregação dos mecanismos culturais, por garantir sua decifração, e vice-versa.

D. DUPLA CARGA SEMÂNTICA DA EXPRESSÃO "BODE EXPIATÓRIO"

J.-M.O.: O senhor já mencionou outro sinal dessa fase mais avançada, constituído pelo uso da expressão "bode expiatório"...

R.G.: A expressão bode expiatório remonta ao *caper emissarius* da Vulgata, interpretação livre do grego *apopompaios*, "que afasta as pragas". Esse último termo constitui, ele próprio, na interpretação grega da Bíblia dita dos Setenta, uma interpretação livre do texto hebreu, cuja tradução exata seria "destinado a Azazel". Geralmente acredita-se que Azazel é o nome de um an-

tigo demônio que supostamente habitava o deserto. No capítulo XVI do Levítico, descreve-se da seguinte forma a ação ritual de que o bode é alvo:

> Arão colocará as duas mãos sobre sua cabeça e confessará todas as faltas dos filhos de Israel, todas as suas transgressões e todos os seus pecados. E depois de tê-los colocado assim sobre a cabeça do bode, ele o enviará ao deserto pela mão de um homem que será designado para isso, e o bode levará sobre si todas as faltas para um lugar árido. (L, 16, 5,10)

Desde o século XVIII, pesquisadores e curiosos fazem aproximações entre o rito judaico do bode expiatório e outros ritos que, visivelmente, se assemelham a ele. Em sua *História filosófica*, por exemplo, o abade Raynal escreve, a respeito dos hindus: "Eles possuem um cavalo expiatório, correspondente ao bode expiatório dos judeus".[2]

J.-M.O.: Pelo que sei, é nas línguas das sociedades que participam do vasto movimento de decifração cultural, ou seja, as línguas ocidentais desde o fim da Idade Média e muitas outras a partir de então, que a expressão "bode expiatório" adquiriu o duplo sentido de instituição ritual e de mecanismo psicossociológico inconsciente e espontâneo que conservou desde então. É preciso notar o paradoxo que essa conjunção semântica constitui. Na opinião geralmente admitida, o ritual e a espontaneidade estão nos antípodas um do outro. Como aconteceu de eles se juntarem na expressão bode expiatório?

R.G.: O interesse dessa conjunção é que ela revela a intuição muito difundida de coisas que a ciência etnológica e as ciências humanas em geral nunca reconheceram oficialmente: existe uma relação entre as formas rituais e a tendência universal dos homens de transferir suas angústias e seus conflitos para vítimas arbitrárias.

Essa dualidade semântica da expressão *bouc émissaire*, em francês, é encontrada no *scapegoat* inglês, no *Sündenbock* alemão e em todas as línguas modernas. Não é preciso refletir muito para ver que, no limite, não estamos afirmando nada que já não se encontre nesse duplo sentido de bode expiatório. Longe de ser absurda ou de ocorrer como algo inesperado, toda nossa hi-

---

2. *Dictionnaire Littré*, verbete "émissaire".

pótese está silenciosamente presente na língua popular desde o advento do que chamamos de racionalismo. É a "curiosidade semântica" desse duplo sentido que tentamos explicitar.

Na verdade, é estranho que antes de nós ninguém, que eu saiba, tenha se interrogado sobre essa "curiosidade". Se examinarmos a história de etnologia, vamos perceber que inúmeras teorias do religioso foram propostas. Existe uma que nunca o foi, e é aquela que se encontra inscrita nas línguas ocidentais há pelo menos dois ou três séculos.

Quando a etnologia descreve, o que acontece cada vez mais raramente, o que chamamos desde Frazer de ritos de "bode expiatório", na maioria das vezes nem tenta explicar a questão; fala dela seja em termos de "fenômeno bem conhecido", e que não é necessário definir, seja de "condutas aberrantes" e que tampouco é preciso definir, pois seriam desprovidas de alcance sociológico real. Tanto num caso quanto no outro trata-se de evitar uma pesquisa que correria o risco de ir longe demais. O único etnólogo que realmente tentou uma definição foi Frazer, e ele lhe deu uma que nossos fanáticos pela linguagem poderiam retomar sem trocar uma linha sequer: ele só viu nela uma metáfora levada excessivamente a sério! Os "selvagens grosseiros", como ele diz, teriam partido da noção de *moral burden*, fardo moral, tirando daí a ideia certamente ridícula de que poderiam se livrar de seus fardos espirituais sobre uma vítima qualquer. Em suma, tudo teria começado por um sermão da Igreja anglicana, cujas metáforas esses simplórios teriam tomado de modo excessivamente literal: teriam concebido um método engenhoso para fazer penitência, com a interposição de um bode expiatório.[3]

Poderíamos imaginar que uma etnologia bem resolvida a não levar em conta o sentido psicossociológico da expressão bode expiatório, a alusão que ela faz ao mecanismo espontâneo, nunca se permitiria recorrer minimamente a esse segundo sentido; poderíamos acreditar que uma disciplina com pretensões científicas iria se abster de utilizar uma noção cuja existência ela se recusa completamente a reconhecer no plano teórico.

Um exame mesmo superficial da literatura etnológica do século XX logo mostra que não foi isso que aconteceu. É quando eles descrevem a categoria

3. *The golden bough*, p. 625. Trad. franç. *Le bouc émissaire*, I.

ritual, aliás inexistente como todas as outras categorias, batizada por eles de "ritos de bode expiatório" – já que os gestos da transferência maléfica estariam particularmente ressaltados neles – que os etnólogos limitam-se prudentemente ao "bem conhecido", à "aberração bizarra" ou às definições forçadamente simbólicas no estilo da semiótica frazeriana.

Desde que não se trate mais oficialmente de bode expiatório, os mesmos etnólogos não demonstram nenhum escrúpulo para empregar a expressão no sentido de catarse coletiva espontânea.

E devem necessariamente sentir tal desejo caso tenham tido a sorte, hoje é claro cada vez mais rara, de assistir a *performances* rituais ainda vibrantes, ou caso tenham pressentido, a partir de um exercício puramente intelectual, as terríveis forças despertadas pelos grandes rituais, mas somente para apaziguá-las canalizando-as para vítimas neutras ou neutralizadas.

É espontaneamente que a expressão "bode expiatório" vem aos lábios dos etnólogos diante de certas formas sacrificiais que não pertencem à categoria definida por Frazer. Isso acontece quando se estabelece o contato, sempre que a "corrente passa" entre o intérprete e a realidade religiosa que ele tenta apreender. Para que isso ocorra, é preciso que entre a violência coletiva espontânea e a violência organizada dos ritos, não somente daqueles que acreditamos ser possível batizar de "ritos de bode expiatório", exista uma relação estreita demais e fundamental demais para deixar de se impor à consciência do observador.

Mas tudo isso acontece de modo sub-reptício; o uso do segundo sentido do termo conserva um caráter metafórico e literário pois, repito, esse segundo termo não possui nenhum *status* na teoria etnológica.

Num ensaio notável, fascinante mesmo, um etnólogo japonês, Masao Yamaguchi, reuniu as grandes instituições rituais japonesas – o imperador, as gueixas, o teatro, as marionetes etc. – sob a égide do que ele nomeia bode expiatório. Em certas formas de teatro itinerante, o herói principal que, é claro, desempenha o papel de bode expiatório fica tão "poluído" no final da representação que tem que sair da comunidade, sem ter contato com nada. Surpreendemos nesse teatro formas intermediárias entre as expulsões rituais e a arte dramática, muito capazes, se os críticos literários se dignassem a refletir sobre elas, de nos esclarecer sobre o sentido de nosso próprio teatro, de sua relação com o ritual, e da famosa *catharsis* aristotélica.

Nunca, entretanto, durante esse artigo, Masao Yamaguchi se interroga sobre a significação precisa e o alcance da expressão bode expiatório, apesar do papel crucial que ele o faz desempenhar.[4]

Nem a etnologia, nem o dicionário quer refletir sobre a dupla carga semântica, ritual e espontânea, de bode expiatório. Sobre a segunda, o dicionário informa, como era de esperar, que é um uso *figurado*, ao passo que o uso do Levítico seria o sentido *próprio*. O que não nos faz avançar muito...

Uma disciplina estabelecida, como a Etnologia, tem o direito de pedir contas a uma hipótese "nova", como a minha. Isso é indubitável e compreendemos tal exigência. Mas até certo ponto a recíproca é verdadeira. Uma hipótese inscrita na linguagem há séculos tem o direito de pedir satisfações a uma etnologia a qual bastaria formulá-la para escapar das absurdas categorizações rituais que eram praticadas ainda há cinquenta anos, e que ninguém mais ousa mencionar hoje em dia, de tão banais, mas que ninguém ainda teve a coragem de substituir.

E. EMERGÊNCIA HISTÓRICA DO MECANISMO VITIMÁRIO

G.L.: É preciso situar o que o senhor acabou de dizer em relação às suas afirmações anteriores sobre o mundo ocidental e moderno em seu conjunto. O senhor nos garantiu que esse mundo é inteiramente comandado e governado por uma retirada da eficácia sacrificial, ou, o que é equivalente, uma emergência dos mecanismos vitimários sob uma luz sempre mais brilhante. E contrariamente ao que sugerem pessoas como Nietzsche e Heidegger, todo o elitismo filosófico não é possível distinguir nesse vasto movimento o que pertence à opinião científica e o que se origina das massas populares. Com muita frequência, considerando-se a dupla carga semântica de bode expiatório, o saber popular encontra-se mais adiantado do que a reflexão científica, que em última análise faz de tudo para eludir as possibilidades que até mesmo a linguagem cotidiana lhe esfrega no nariz.

Apesar dessas "resistências", o senhor sugere que o processo continua ainda mais implacavel, tendo já distinguido nele duas fases: aquela do univer-

---

4. "La Structure mythico-théâtrale de la royauté japonaise", *Esprit*, fev., 1973, p. 315-342.

so que escrevia textos de perseguição na perspectiva dos perseguidores, e que infelizmente está longe de ter sido abolida, mas também uma segunda fase, que é a da decifração universal desses textos, de sua transparência crescente.

Embora essa segunda fase represente um avanço formidável, isso não impede novas resistências, muito tenazes, a tudo o que o senhor tem dito. Quer dizer que a extensão a todos os mitos, a todas as religiões e a todas as culturas do planeta da leitura a partir de agora aceita para os textos de perseguição corresponde a uma nova etapa, a uma nova ruptura que atemoriza a maioria entre nós, e que por mais convidativa que seja, a maioria ainda recusa a ultrapassar?

R.G.: É exatamente isso que penso. Acredito que estamos vivendo uma mutação propriamente inaudita, a mais radical que a humanidade jamais sofreu. O que não quer dizer, aliás, que eu alimente ilusões sobre a importância do papel desempenhado pelos intelectuais, em geral, e por mim mesmo, em particular.

Essa ilusão, da qual falaremos mais tarde, não depende dos livros que possamos escrever ou não escrever. Ela se confunde com a história aterrorizante e maravilhosa de nosso tempo que, aliás, não se encarna em nossos escritos.

Penso que aqui seja necessário sustentar nosso discurso. Mas se não o sustentássemos, outros o fariam em nosso lugar. De qualquer maneira, virão outros que dirão novamente, melhor que nós, aquilo que estamos dizendo, e que levarão as coisas mais longe. Mas esses próprios livros só terão uma importância menor; os acontecimentos no interior dos quais eles surgem são infinitamente mais eloquentes que nossos escritos e produzirão, das coisas simples e banais, as verdades que temos tanta dificuldade de sugerir e que sugerimos tão mal. Elas já são muito simples, simples demais para interessar nosso bizantinismo, mas irão se simplificar ainda mais; logo estarão ao alcance de qualquer um.

J.-M.O.: O senhor está dizendo, penso, que é essa emergência gradual do mecanismo vitimário que domina nossa história há muito tempo, e ela irá prosseguir e se acelerar nos anos vindouros. E o senhor dá a impressão, agora, de que embora todos nós colaboremos nessa história, isso ocorre muitas vezes contra nossa vontade e sem que o saibamos. Assim, um pouco como Heidegger, o senhor faz pensar que essa história, mesmo sendo feita por homens

e somente por homens, não é somente humana. O que o senhor entende por isso? Tudo o que o senhor disse sobre a sociedade ocidental e moderna conduz a essa questão. A seu ver, a desintegração completa dos mecanismos culturais e o devir planetário da sociedade moderna confundem-se com uma vocação única dessa sociedade, com uma tarefa histórica sem precedente da qual, cada vez mais, toda a humanidade participa.

Nesse ponto, uma vez mais, o senhor se opõe de modo categórico a todos os lugares-comuns da época; o senhor não confere nenhum valor permanente ao niilismo cognitivo que prevalece um pouco por toda parte, nem à crença de que não existe história universal, de que o sentido mal existe ou que ele só existe fragmentado e relativizado por toda parte pela existência de sentidos concorrentes e contraditórios. Nada do que tentam encarniçadamente nos fazer acreditar sobre o etnocentrismo que ameaça qualquer pensamento universalista, sobre o policentrismo irredutível da cultura atual impressiona-o minimamente.

R.G.: Acredito que a grande liquidação atual da filosofia e das ciências humanas é algo excelente. Todo esse trabalho de coveiro é necessário, pois são coisas realmente mortas que estão sendo enterradas, mas com um excesso de cerimônia. Não se deve absolutizar essa tarefa e transformar o papa-defuntos em protótipo de toda vida cultural futura. É preciso deixar os mortos enterrarem os mortos, e passar para outra coisa.

De fato, o perigo atual é que o público, finalmente extenuado por esses intermináveis funerais do sentido e por essa metafísica funerária que ele tem sido forçado a engolir há tanto tempo, perca de vista as conquistas reais do pensamento moderno que são todas negativas e críticas. Essa crítica, eu a torno minha, e eu mesmo não posso de maneira alguma descartá-la. Simplesmente me recuso a admitir que não haja nada a partir de agora, a não ser remoer interminavelmente o fracasso de toda filosofia e de toda ciência humana contaminada de filosofismo.

Não se trata absolutamente de otimismo barato ou de desejo piedoso. O fechamento e a ultrapassagem da crítica atual, a desconstrução completa de qualquer mistificação religiosa e cultural corresponde necessariamente a uma privação mais radical de recursos sacrificiais. A humanidade é uma no que diz respeito ao saber, mas ela não está de modo algum unificada; ela não consegue produzir os ídolos da violência em torno dos quais se reuniria. Por toda

parte, então, estamos entregues aos conflitos dos *duplos*. E são sempre duplos que sustentam todas as mitologias do "plural" e do "policentrismo", para convencerem a si próprios. Eles se entregam a um *marketing* desesperado de suas famosas diferenças.

O avanço acelerado de nossa sociedade em direção à verdade de toda cultura não pode se assemelhar à realização do saber positivista tal como concebido pelo Sr. Homais.[5]

Mantenho tudo o que disse sobre o caráter científico de minha hipótese, mas longe de corresponder à imagem que os homens têm de todo advento científico, o da ciência humana coincide com o desabamento das últimas ilusões que acompanharam os primórdios do impulso científico no decorrer dos dois últimos séculos. A ciência aparece cada vez mais como uma espécie de armadilha que a humanidade moderna, sem perceber, preparou para si própria. A partir de agora pesa sobre a humanidade a constante ameaça de armas tão poderosas que poderiam aniquilá-la imediatamente ou dentro de algum tempo. O impulso científico e tecnológico encontra-se evidentemente ligado à dessacralização da natureza, em um universo em que os mecanismos vitimários funcionam cada vez pior.

Mas a dessacralização da natureza é uma primeira etapa. A ultrapassagem do umbral científico por todas as disciplinas que vão realmente merecer, a partir de agora, a denominação de ciência do homem, constitui algo de muito mais difícil e conduz a um estado mais avançado do mesmo processo de dessacralização. Ao mesmo tempo, a impressão que temos de cair numa armadilha, cujas bases nós forjamos, irá se tornar mais precisa. A humanidade inteira já se encontra confrontada a um dilema inelutável: é preciso que os homens se reconciliem para sempre sem intermediários sacrificiais ou que eles se resignem à extinção da humanidade num futuro próximo.

Essa compreensão mais aguda que temos dos sistemas culturais e dos mecanismos que nos engendram não é gratuita; ela possui uma contrapartida. Agora não se trata mais de inclinar-se educada mas distraidamente em direção a um vago "ideal de não-violência". Não se trata de multiplicar os votos piedosos e as fórmulas hipócritas. De agora em diante tratar-se-á cada vez

---

5. Personagem de *Madame Bovary*, farmacêutico de Yonville encarnando a nova burguesia e sua mentalidade, detestada por Flaubert, repleta de preconceitos e meias-verdades "progressistas" (NT).

mais de uma necessidade implacável. A renúncia à violência, definitiva e sem segundas intenções, irá se impor a nós como condição *sine qua non* da sobrevivência para a própria humanidade e para cada um de nós.

G.L.: Vejo perfeitamente a lógica do que o senhor está afirmando. Longe de corresponder ao clima ideológico do cientismo que durante tanto tempo nos fez de bobos, longe de anunciar a realização das utopias ingênuas com as quais o século XIX se embalava, a irrupção de uma verdadeira ciência do homem nos introduz em um clima radicalmente outro; ela prepara um universo de responsabilidade absoluta; não tem nada a ver com o "tudo é permitido" do herói niilista de Dostoiévski ou a vontade de potência nietzschiana. Se, como sempre fez no passado, o homem abandonar-se ao contágio mimético, não haverá mais mecanismos vitimários para salvá-lo!

R.G.: Sabemos que isso não é uma conjectura; lemos diariamente nos jornais que é exatamente isso o que está acontecendo. Na verdade, pouco importa a natureza dos meios que o homem dessacralizado irá descobrir ou já descobriu para realizar o infinito potencial de sua violência; sabemos que os limites de seu poder de destruição recuam cada vez mais, e que ele não pode ceder à tentação de desencadeá-los sem arriscar aniquilar-se para sempre.

J.-M.O.: Mas volto à questão que permanece suspensa. Vejo que tudo o que o senhor tem evocado resulta da lenta revelação que se desenrola entre nós há séculos, talvez milênios, e que atualmente atinge uma etapa decisiva. Aqui, não pode se tratar de uma simples aventura intelectual, de um "projeto de pesquisa" que o homem ocidental e moderno teria traçado para si, e que ele perseguiria com a tenacidade que o caracteriza, sem se preocupar com as consequências.

Pensar que somos os únicos mestres desse projeto e que ele provém de uma decisão que nenhuma sociedade teria sido capaz de tomar antes da nossa não seria ceder uma vez mais à *hybris* ocidental, mesmo se admitirmos que essa decisão irá acabar mal para nós? Não significaria recair num romantismo prometeico, certamente muito sombrio, não seria se expor a uma suspeita muito forte de etnocentrismo?

R.G.: Tudo o que o senhor está afirmando seria exato, sem dúvida, se atribuíssemos o processo irresistivelmente revelador e potencialmente fatal a uma espécie de decisão voluntária do homem ocidental. E estaríamos certamente reduzidos a essa hipótese se não pudéssemos remontar aquém da

própria civilização ocidental, e apontar o verdadeiro motor do dinamismo ao mesmo tempo revelador e ameaçador que a anima por inteiro.

Chegamos aqui ao ponto mais crucial de toda demonstração em curso, e à surpresa das surpresas. A lógica de nossa hipótese obriga-me a buscar e descobrir a causa essencial, senão exclusiva, desse dinamismo que nos anima, no lugar que tudo parece dever excluir, não somente na perspectiva dos pensamentos modernos que é preciso transcender, mas na perspectiva que, realmente, os transcende, a da vítima expiatória completamente revelada. A fonte mais *improvável* de nossa desmitologização é o próprio religioso, e parece que para nosso universo mais especialmente, sua própria tradição religiosa, à qual ele adere cegamente e que ele é particularmente incapaz de criticar.

Afirmo, portanto, que se hoje conseguimos analisar e desmontar os mecanismos culturais, é por causa da influência indireta e despercebida, mas formidavelmente determinante, exercida sobre nós pela Escritura judaico-cristã.

Apresento minha tese com pleno conhecimento de causa. Sei perfeitamente que estou me expondo a ser considerado provocador ou ser chamado de "débil profundo", como diria Jean-Michel. Sei que para ser aceito nos meios intelectuais, é preciso reagir a qualquer menção às Escrituras judaico-cristãs dando um coice tão ritual e tão automático quanto um reflexo pavloviano. Se não, eis-nos para sempre destinados ao Gulag da modernidade. Não importa o que eu possa dizer, nunca irão me conceder a mínima abertura necessária para a compreensão de minhas afirmações. Sei que é assim, mas de qualquer forma não devo hesitar a seguir adiante. Iremos imediatamente mostrar por quê.

Ao mesmo tempo, vocês irão verificar que não alimento nenhuma ilusão sobre a originalidade ou a novidade das afirmações que estamos defendendo. A revelação da vítima expiatória como fundadora de qualquer religião e qualquer cultura não é algo cuja descoberta nosso universo em seu conjunto ou qualquer indivíduo particularmente "dotado" possa reivindicar. *Tudo já está revelado*. É exatamente isso que afirmam os Evangelhos no momento da Paixão. Para compreender que o mecanismo da vítima expiatória constitui uma dimensão essencial dessa revelação não precisamos nos entregar às análises comparadas e aos incessantes recortes que foram necessários no caso das religiões da violência. Só precisamos nos entregar à letra do texto. Ele fala perpetuamente de tudo o que nós mesmos falamos; ele nunca pára de desen-

terrar vítimas coletivas e revelar sua inocência. Não há nada de dissimulado. Não existe nenhuma dimensão oculta que o intérprete deveria penosamente reencontrar. Tudo é transparente. Nada é menos problemático e mais fácil que a leitura que iremos propor. Portanto, o verdadeiro mistério, no que se refere a essa leitura, é sua ausência entre nós, é a impotência milenar, em primeiro lugar, de todos os crentes, e, em seguida, dos incréus, de propor de todos esses textos uma leitura que agora se impõe como evidente.

LIVRO II

A ESCRITURA JUDAICO-CRISTÃ

In principio erat Verbum. (Jo 1, 1)

COISAS OCULTAS DESDE A FUNDAÇÃO DO MUNDO

A. SEMELHANÇAS ENTRE OS MITOS BÍBLICOS E A MITOLOGIA MUNDIAL

R.G.: Concluímos com a vítima expiatória como hipótese propriamente e somente científica. Sem dúvida, nossas discussões foram rápidas demais; elas têm um caráter apenas esquemático, mas, no que diz respeito ao essencial, nossos futuros leitores sabem agora o que podem esperar. Outros temas nos esperam – ou melhor, outras emergências ainda mais espetaculares da mesma verdade.

A partir de agora iremos falar como se a existência dos mecanismos vitimários e seu papel no engendramento das religiões, das culturas e da própria humanidade fosse algo conquistado, totalmente provado. De fato, nunca me esqueço de que se trata de uma hipótese; na verdade, esqueço-o ainda menos pelo fato de que tudo que nos resta a estudar irá trazer novas provas, sempre mais evidentes.

Vamos nos dirigir agora ao judaico-cristão; em seguida vamos nos ocupar de psicopatologia, o que irá nos levar, para terminar, a considerações sobre a época atual. Vamos ser acusados de estar brincando de Pico della Mirandola, de homem universal; e essa é uma tentação fora de moda, à qual é preciso resistir se quisermos ser bem-vistos. Na realidade, trata-se de algo totalmente diferente. A hipótese, que se revelou interessante no nível da ho-

minização e do religioso primitivo, não pode se limitar ao terreno, no entanto formidável, já percorrido por nós (em passos grandes demais). Essa hipótese, como veremos, vai nos obrigar a alargar ainda mais o horizonte; pois é a partir desse horizonte universal que ela adquire toda sua significação. É só então, acredito, que ela se torna irresistível.

Se nos dirigirmos ao Antigo Testamento, particularmente para as partes mais antigas, ou para aquelas que contêm os materiais mais antigos, imediatamente iremos nos encontrar em terreno familiar, e temos necessariamente a impressão de que nada mudou. Logo identificamos os três grandes momentos que distinguimos:

1) a dissolução conflitante, o apagamento das diferenças e das hierarquias que compõem toda a comunidade;
2) o *todos contra um* da violência coletiva;
3) a elaboração dos interditos e dos rituais.

Ao primeiro momento pertencem as primeiras linhas do texto sobre a criação do mundo, a confusão da torre de Babel, a corrupção de Sodoma e Gomorra. Também vemos imediatamente que as dez pragas do Egito, no Êxodo, constituem o equivalente da peste de Tebas em Sófocles. O Dilúvio também faz parte das metáforas da crise. Nesse primeiro momento é preciso remeter o tema extremamente frequente dos irmãos ou gêmeos inimigos, Caim e Abel, Jacó e Esaú, José e seus onze irmãos etc.

O segundo momento não é difícil de ser identificado. É sempre pela violência, pela expulsão de um dos dois irmãos que se realiza a resolução da crise, o retorno à diferenciação.

Em todas as grandes cenas do Gênese e do Êxodo, existe um tema, ou quase-tema, da expulsão ou do assassinato fundador. É claro que ele é particularmente evidente no caso da expulsão do paraíso terrestre; é Deus que assume a violência e que funda a humanidade expulsando Adão e Eva para longe dele.

Na benção que Isaac dá a Jacó e não a seu irmão Esaú, temos mais uma vez a resolução violenta do conflito entre irmãos inimigos, e o caráter subreptício da substituição, uma vez descoberto, não compromete a resolução. Esse traço sugere o caráter arbitrário de tal resolução. Definitivamente, pouco importa quem é a vítima, desde que haja uma vítima.

Na cena intitulada "luta de Jacó com o anjo", trata-se de um conflito entre *duplos*, de resultado por muito tempo incerto, já que perfeitamente equilibrado. O adversário de Jacó é inicialmente nomeado *homem*; é a derrota desse adversário, é sua expulsão pelo triunfador que fazem dele um Deus a quem Jacó pede, e do qual obtém, que o abençoe. Do combate dos *duplos*, surge a expulsão de um deles, que coincide com o retorno à ordem e à paz.

Em todas essas cenas, a relação dos *irmãos*, ou dos *duplos* tem inicialmente um caráter de não decisão ao qual a expulsão violenta põe fim, não sem arbitrariedade, se julgarmos pelo caso de Jacó e Esaú.

Como a vítima única traz a reconciliação e a salvação, pois ela devolve vida à comunidade, é fácil compreender que o tema do único sobrevivente num mundo em que todos perecem possa identificar-se com o tema da vítima única extraída de um grupo no qual ninguém, fora dela, perece. É a Arca de Noé, única a ser poupada pelo dilúvio para assegurar o recomeço do mundo. Lot e sua família são os únicos a escapar de Sodoma e Gomorra. A mulher de Lot transformada em estátua de sal reintroduz nessa história o motivo da vítima única.

Passemos agora ao terceiro momento que decorre do segundo, à instauração dos interditos e dos sacrifícios, ou, o que dá no mesmo, da circuncisão. As alusões a esse aspecto podem ser confundidas com as alusões ao mecanismo fundador. Na cena do sacrifício de Isaac, por exemplo, a exigência sacrificial liga-se ao ser mais precioso, para se satisfazer, *in extremis*, com uma vítima substituta, o carneiro enviado por Deus.

Na benção de Jacó, o tema dos cabritos oferecidos ao pai em refeição propiciatória é uma instauração sacrificial, e, embora combinada com outros temas do relato, um detalhe revela claramente a função do sacrifício. Graças à pele de um desses mesmos cabritos que recobre seus braços e pescoço, Isaac toma Jacó por Esaú, e Jacó escapa da maldição paterna.

Em todos os relatos míticos encontramos também ordenações ou reordenações da sociedade ou mesmo da natureza em seu conjunto, geralmente situadas no final do relato, ou em outros termos, ali onde a lógica do relato as chama, mas também excepcionalmente no início, no relato da criação do mundo. No caso de Noé, essa reorganização final aparece não somente na Aliança após o Dilúvio, mas também no fechamento de protótipos de todas as espécies naturais, na Arca, verdadeiro sistema de classificação flutuante a

partir do qual o mundo vai ser repovoado de acordo com as normas desejadas por Deus. Podemos mencionar também a promessa de Javé a Abrahão após o sacrifício do carneiro substituto de Isaac, assim como as regras prescritas a Jacó após a expulsão de seu duplo divinizado. Nos dois últimos casos, a mudança de nome denota o caráter fundador do processo.

J.-M.O.: Até agora o senhor só nos mostrou semelhanças entre os mitos bíblicos e os mitos de que falou até aqui. Não é sobre a diferença entre a Bíblia e as mitologias que o senhor queria insistir?

R.G.: Vou falar dessa diferença. Se insisto inicialmente nessas semelhanças é para mostrar claramente que elas não me incomodam de maneira alguma, e que não estou tentando escamoteá-las. É certo que os primeiros livros da Bíblia fundam-se em mitos muito análogos aos que encontramos por toda parte no mundo. Agora vou tentar mostrar que não existem apenas analogias. No tratamento bíblico desses mitos, há algo completamente singular que vou buscar definir.

B. SINGULARIDADE DOS MITOS BÍBLICOS

1. *Caim*

R.G.: Vamos em primeiro lugar considerar a história de Caim cujo texto encontra-se a seguir, tomado da Bíblia de Jerusalém:[1]

> O homem conheceu Eva, sua mulher; ela concebeu e deu à luz Caim e disse: "Adquiri um homem com a ajuda de Iahweh". Depois ela deu também à luz Abel, irmão de Caim. Abel tornou-se pastor de ovelhas e Caim cultivava o solo. Passado o tempo, Caim apresentou produtos do solo em oferenda a Iahweh; Abel, por sua vez, também ofereceu as primícias e a gordura de seu rebanho. Ora, Iahweh agradou-se de Abel e de sua oferenda. Mas não se agradou de Caim e de sua oferenda, e Caim ficou muito irritado e com o rosto abatido. Iahweh disse a Caim: "Por que estás irritado, e por que teu rosto está abatido?

1. Para a tradução dos textos bíblicos utilizamos como material de consulta e eventualmente de transcrição a *Bíblia de Jerusalém*, São Paulo: Paulus, 2002. (NT)

Se estivesses bem disposto, não levantarias a cabeça? Mas se não estás bem disposto, não jaz o pecado à porta, como animal acuado que te espreita, podes acaso dominá-lo?" Entretanto Caim disse a seu irmão Abel: "Saiamos". E, como estavam no campo, Caim se lançou sobre seu irmão Abel e o matou.

Iahweh disse a Caim: "Onde está teu irmão Abel?". Ele respondeu: "Não sei. Acaso sou guarda de meu irmão?". Iahweh disse: "Que fizestes! Ouça o sangue de teu irmão, do solo, clamar para mim! Agora, és maldito e expulso do solo fértil que abriu a boca para receber de tua mão o sangue de teu irmão. Ainda que cultives o solo, ele não te dará mais teu produto: serás um fugitivo errante sobre a terra." Então Caim disse a Iahweh: "Minha culpa é muito pesada para suportá-la. Vê! Hoje tu me banes do solo fértil, terei de ocultar-me longe de tua face e serei um errante fugitivo sobre a terra; mas o primeiro que me encontrar, me matará! Iahweh lhe respondeu: "Quem matar Caim será vingado sete vezes." E Iahweh colocou um sinal sobre Caim, a fim de que não fosse morto por quem o encontrasse. Caim se retirou da presença de Iahweh e foi morar na terra de Nod, a leste de Éden.

Caim conheceu sua mulher, que concebeu e deu à luz Henoc. Tornou-se um construtor de cidade e deu à cidade o nome de seu filho, Henoc. De Henoc nasceu Irad e Irad engendrou Maviael, e Maviael gerou Matusael, e Matusael gerou Lamec. Lamec tomou para si duas mulheres: o nome da primeira era Ada e o nome da segunda, Sela. Ada deu à luz Jabel: ele foi o pai dos que vivem sob tenda e têm rebanhos. O nome de seu irmão era Jubal: ele foi o pai de todos os que tocam lira e charamela. Sela, por sua vez, deu à luz Tubalcaim: ele foi o pai de todos os laminadores em cobre e ferro; a irmã de Tubalcaim era Noema.

Lamec disse às suas mulheres:

Ada e Sela, ouvi minha voz,
Mulheres de Lamec, escutai minha palavra:
Eu matei um homem por uma ferida,
Uma criança por uma contusão.
É que Caim é vingado sete vezes,
Mas Lamec, setenta e sete vezes! (Gn 4, 1-24)

Quando os homens começaram a ser numerosos sobre a face da terra, e lhes nasceram filhas, os filhos de Deus viram que as filhas dos homens eram belas e tomaram como mulheres todas as que lhes agradaram. Iahweh disse: "Meu espírito não permanecerá no homem, pois ele é carne; não viverá mais

que cento e vinte anos". Ora, naquele tempo (e também depois), quando os filhos de Deus se uniam às filhas dos homens e estas lhes davam filhos, os Nefilim habitavam sobre a terra; estes homens famosos foram os heróis dos tempos antigos.

Iahweh viu que a maldade do homem era grande sobre a terra, e que era continuamente mau todo o desígnio de seu coração. Iahweh arrependeu-se de ter feito o homem sobre a terra e afligiu-se o seu coração. E disse Iahweh: "Farei desaparecer da superfície do solo os homens que criei – e com os homens os animais, os répteis e as aves do céu – porque me arrependo de os ter feito" (Gn 6, 1-7).

O mito de Caim, como vemos, apresenta-se de modo clássico. Um dos dois irmãos mata o outro e a comunidade caimita é fundada.

Pergunta-se frequentemente por que Iahweh, embora condene o assassinato, reponde ao apelo do assassino. Este diz: "o primeiro que me encontrar, me matará" e Iahweh responde: "Quem matar Caim será vingado sete vezes". O próprio Deus intervém e, em resposta ao assassinato fundador, enuncia a lei contra o assassinato. Parece-me que essa intervenção revela que o assassinato decisivo, aqui como em outros lugares, tem um caráter fundador. E quem diz fundador diz diferenciador, e é por isso que imediatamente depois temos essas palavras: "e Iahweh colocou um sinal sobre Caim, a fim de que não fosse morto por quem o encontrasse". Vejo aí o estabelecimento de um sistema diferencial que desencoraja, como sempre, a rivalidade mimética e o conflito generalizado.

G.L.: É a um assassinato análogo que mil comunidades relacionam sua própria fundação. Roma, por exemplo. Rômulo mata Remo e a cidade de Roma é fundada. Nos dois mitos, o assassinato de um irmão por outro tem a mesma virtude fundadora e diferenciadora. A discórdia dos duplos é substituída pela ordem da nova comunidade.

R.G.: Entre os dois mitos, entretanto, há uma diferença, fácil de ser negligenciada no contexto das teses habituais sobre a mitologia, mas que bem poderia se revelar formidável em nosso contexto, no contexto de uma antropologia inteiramente constituída sobre os mecanismos vitimários e consequentemente sobre seu desconhecimento, enquanto são arbitrários.

No mito romano, o assassinato de Remo aparece como um ato talvez lamentável mas justificado pela transgressão da vítima. Remo não respeitou o

limite ideal traçado por Rômulo entre o dentro e o fora da idade. O motivo de matar é ao mesmo tempo fútil, pois a cidade não existe, e no entanto imperioso, propriamente fundamental. Para que a cidade exista é preciso que ninguém despreze impunemente regras prescritas por ela. Assim, Rômulo está justificado. Ele faz figura de sacrificador e de grande-sacerdote; ou seja, ele encarna a potência romana em todas as suas formas de uma só vez. O legislativo, o judiciário e o militar ainda não se distinguem do religioso; tudo já se encontra aí.

No mito de Caim, ao contrário, embora como acabei de mostrar ele disponha, no fundo, dos mesmos poderes, mesmo que seja escutado pela divindade, Caim é apresentado como um vulgar assassino. O fato de que o primeiro assassinato desencadeie o primeiro desenvolvimento cultural da humanidade não absolve de forma alguma os assassinos aos olhos do texto bíblico. O caráter fundador do mito tem significado tão claro e até mais claro que nos mitos não-bíblicos, mas há algo de diferente, ou seja, o julgamento moral. A condenação do assassinato prevalece sobre qualquer outra consideração. "Onde está teu irmão Abel?"

A importância da dimensão ética na Bíblia é bem conhecida. Entretanto são raros os comentadores que buscaram defini-la com rigor, principalmente no nível dos textos não necessariamente mais antigos, mas que encenam dados arcaicos. Penso que foi Max Weber quem teve mais sucesso nesse ponto. Em seu grande livro inacabado sobre *Judaïsme Antique** [*O judaísmo antigo*], ele constata por várias vezes uma tendência indubitável nos escritores bíblicos, tanto nos textos visivelmente remanejados quanto nos textos completamente compostos, ou que poderiam sê-lo, a situar-se moralmente do lado das vítimas, a tomar o partido e a defesa das vítimas (19-22, 86; 475-476; 492-495).[2]

Max Weber atribui a essa observação uma importância puramente sociológica e cultural. Ele julga a propensão de favorecer as vítimas característica de uma certa atmosfera cultural própria ao judaísmo e busca sua causa nas inúmeras catástrofes da história judaica, na ausência, entre esse povo, de

---

* Refere-se à numeração de página da edição francesa.

2. Evidentemente, é preciso aproximar as teses de Max Weber da de Nietzsche em *O anticristo* e outros escritos.

grandes sucessos históricos comparáveis aos dos egípcios, dos assírios, dos babilônios, dos persas, gregos, romanos etc.

Ele não se interessa, portanto, minimamente pelas consequências possíveis no plano dos textos míticos e religiosos daquilo que lhe aparece em última análise como um preconceito análogo a tantos outros, o preconceito a favor da vítima.

No contexto da antropologia vitimária que acabamos de esboçar, essa indiferença não é mais possível. Se os textos mitológicos são o reflexo ao mesmo tempo fiel e enganoso da violência coletiva que funda a comunidade, se é a descrição de uma violência real que eles nos trazem, não mentirosa, mas falseada e transfigurada pela própria eficácia do mecanismo vitimário; se o mito, em suma, é a visão retrospectiva dos perseguidores sobre sua própria perseguição, não podemos tratar como insignificantes uma mudança de perspectiva consistindo em colocar-se do lado da vítima, em proclamar a inocência dela e a culpabilidade de seus assassinos.

Se, longe de ser uma invenção gratuita, o mito é um texto falseado pela crença dos carrascos tanto na culpabilidade de sua vítima, quanto aliás em sua divindade, se os mitos, em outros termos, encarnam o ponto de vista da comunidade reconciliada pelo assassinato coletivo, unanimemente convencida que se trata ali de uma ação legítima e sagrada, desejada pela própria divindade, e que não deve ser repudiada, criticada ou analisada, a atitude que consiste em reabilitar a vítima e denunciar os perseguidores não é algo evidente, e que só mereceria comentários entediados e desabusados. Essa atitude não pode deixar de ter repercussões não somente sobre a mitologia mas em cadeia, sobre tudo o que o fundamento oculto do assassinato coletivo acarreta: os ritos, os interditos e a transcendência religiosa. Em cadeia, são todas as formas e os valores culturais, mesmo os aparentemente mais afastados dos mitos, que deveriam ser afetados.

J.-M.O.: Se examinarmos atentamente o relato, percebemos que a lição bíblica é que a cultura nascida da violência necessariamente retorna para a violência. No início é a um brilhante florescimento cultural que assistimos: as técnicas são inventadas, as cidades jorram do deserto. Mas logo, mal contida pelo assassinato fundador e pelas barreiras legais que se originam dele, a violência se propaga e cresce em escalada. Pode-se falar de castigo legal, de sacrifício, ou de vingança, quanto as sete vítimas de Caim, nas mãos de Lamec, tornam-se setenta e sete?

G.L.: De fato, trata-se evidentemente da propagação contagiosa da violência indiferenciada...

R.G.: O Dilúvio situa-se no prolongamento de uma escalada que comporta, como sempre, a dissolução monstruosa de todas as diferenças, o nascimento dos gigantes, gerados pela promiscuidade entre os filhos dos deuses e as filhas dos homens. É na crise que toda a cultura encontra-se submersa, e sua destruição, quase tanto quanto um castigo divino, aparece como o termo fatal de um processo que retorna à violência da qual se saiu, graças às virtudes temporárias do assassinato fundador.

Sob o aspecto da violência fundadora e desintegradora, a história de Caim, apesar de significações míticas indubitáveis, possui um valor de revelação muito superior à mitologia não-judaica. Por trás do relato bíblico, certamente existem mitos que seriam supostamente conformes à norma mitológica universal; é certamente à iniciativa dos redatores judeus, é a seu remanejamento crítico, que deve ser atribuída a afirmação de que a vítima é inocente e que a cultura fundada sobre o assassinato guarda de um extremo a outro um caráter assassino que acaba por se voltar contra ela e destrui-la, uma vez esgotadas as virtudes ordenadoras e sacrificiais da origem violenta.

Não se trata aqui de uma conjetura construída nos ares. Abel é o primeiro de uma longa lista de vítimas exumadas pela Bíblia e exoneradas de uma culpabilidade que lhe é frequentemente imputada por toda comunidade. "Ouça o sangue de teu irmão, do solo, clamar para mim!"

2. *José*

R.G.: Invisível ou velado no mito de Caim, o caráter coletivo da perseguição encontra-se muito evidente no exemplo de José.

Vamos ler agora as passagens da história de José que são importantes para nossa análise.

Israel amava mais a José do que a todos os seus outros filhos, porque ele era o filho de sua velhice, e mandou fazer-lhe uma túnica com longas mangas. Seus irmãos viram que seu pai o amava mais do que a todos os seus outros filhos e odiaram-no e se tornaram incapazes de lhe falar amigavelmente.

Ora, José teve um sonho e o contou a seus irmãos. Ele lhes disse "Escutem o sonho que tive: parecia-me que estávamos atando feixes nos campos e eis que meu feixe se levantou e ficou de pé, e vossos feixes o rodearam e se prostraram diante de meu feixe". Seus irmãos lhe responderam: "Queres por acaso governar-nos como rei ou dominar-nos como senhor?". E eles o odiaram ainda mais, por causa de seus sonhos e de suas afirmações. Ele teve ainda um outro sonho, que contou a seus irmãos. Ele disse: "Tive um outro sonho: parecia-me que o sol, a lua e onze estrelas prostraram-se diante de mim". Ele narrou isso a seu pai e a seus irmãos, mas seu pai o repreendeu, dizendo: "Que sonho é esse que tiveste? Iríamos nós, então, eu, tua mãe e teus irmãos prostrarmo-nos por terra diante de ti?". Seus irmãos ficaram com ciúmes dele, mas seu pai conservou o fato na memória.

Seus irmãos foram apascentar o pequeno rebanho de seu pai em Siquém. Israel disse a José: "Não apascentam teu irmãos o rebanho em Siquém? Vem, vou enviar-te a eles". E ele respondeu: "Eis-me aqui".

....

José partiu à procura de seus irmãos e encontrou-os em Dotain. Eles o perceberam de longe, e antes que chegasse perto deles tramaram sua morte. Disseram entre si. "Eis que chega o tal sonhador! Vinde, matemo-lo, joguemo-lo numa cisterna qualquer, diremos que um animal feroz o devorou. Veremos o que vai acontecer com seus sonhos!"

Mas Ruben, ouvindo isso, salvou-o de suas mãos. Ele disse: "Não lhe tiremos a vida!". Disse-lhes Ruben: "Não derrameis o sangue! Lançai-o nessa cisterna do deserto, mas não ponhais a mão sobre ele!". Era para salvá-lo das mãos deles e restituí-lo a seu pai. Assim, quando José chegou junto deles, despojaram-no de sua túnica, a túnica de mangas longas que ele vestia. Arremessaram-se contra ele e o lançaram na cisterna; era uma cisterna vazia, onde não havia água. Depois, sentaram-se para comer.

Erguendo os olhos, eis que viram uma caravana de ismaelistas que vinha de Galaad. Seus camelos estavam carregados de alcatira, de bálsamo e de ládano que levavam para o Egito. Então, disse Judá a seus irmãos: "De que nos vale matar nosso irmão e ocultar seu sangue? Vinde, vendemo-lo aos ismaelitas, mas não ponhamos a mão sobre ele; é nosso irmão, da mesma carne que nós. E seus irmãos o ouviram.

Quando passaram os mercadores madianitas, eles retiraram José da cisterna. Venderam José aos ismaelitas por vinte siclos de prata e estes o condu-

ziram ao Egito. Quando Ruben voltou à cisterna, eis que José não estava mais ali! Ele rasgou suas vestes e, voltando a seus irmãos disse. "O rapaz não está mais lá! E eu, aonde irei?"

Eles tomaram a túnica de José e, degolando um bode, molharam a túnica no sangue. Enviaram a túnica de longas mangas, a seu pai com estas palavras: "Eis o que encontramos! Vê se é ou não é a túnica de teu filho. Ele olhou e disse: "É a túnica de meu filho! Um animal feroz o devorou. José foi despedaçado como uma presa!". Jacó rasgou suas vestes, cingiu os seus rins com um pano de saco e fez luto por seu filho durante muito tempo. Todos os seus filhos e filhas vieram para consolá-lo, mas ele recusou toda consolação e disse: "Não, é em luto que descerei ao Xeol para junto de meu filho". E seu pai o chorou.

Entretanto, os madianitas venderam-no, no Egito, a Putifar, eunuco do faraó e comandante dos guardas.

....

Aconteceu que, depois desses fatos, a mulher de seu senhor lançou os olhos sobre José e disse: "Dorme comigo!". Mas ele se recusou e disse à mulher de seu senhor: "Estando eu aqui, meu senhor não se preocupa com o que se passa na casa e me confiou tudo o que lhe pertence. Ele mesmo não é, nesta casa, mais poderoso do que eu; nada me interditou senão a ti, porque és sua mulher. Como poderia eu realizar um tão grande mal e pecar contra Deus? Ainda que ela lhe falasse a cada dia, José não consentiu em dormir a seu lado e se entregar a ela.

Ora, certo dia José veio à casa para fazer o seu serviço e não havia na casa nenhum dos domésticos. A mulher o agarrou pela roupa, dizendo: "Dorme comigo!". Mas ele deixou a roupa nas suas mãos, saiu e fugiu. Vendo que ele deixara a roupa em suas mãos e que fugira, ela chamou seus domésticos e lhes disse: "Vede! Ele nos trouxe um hebreu para nos insultar. Ele se aproximou para dormir comigo, mas lancei um grande grito e vendo que eu levantava a voz e gritava, deixou sua roupa a meu lado, saiu e fugiu".

Colocou a roupa a seu lado esperando que o senhor viesse para casa. Então ela lhe disse as mesmas palavras: "O escravo hebreu que nos trouxeste aproximou-se para me insultar e, quando levantei a voz e gritei, ele deixou sua roupa a meu lado e fugiu". Quando o marido ouviu o que lhe dizia sua mulher: "Eis de que maneira teu escravo agiu para comigo", sua cólera se inflamou. O senhor de José mandou apanhá-lo e pô-lo na prisão, onde estavam os prisioneiros do rei.

Assim, ele ficou na prisão. (Gn 37, 3-36; 39, 7-20)

Aqui, mais uma vez, a hipótese mais apropriada para esclarecer a estrutura do texto bíblico é também a mais corrente. Os redators do Gênese adaptaram e remanejaram uma mitologia pré-existente no espírito que lhes é próprio. E esse espírito consiste, com toda evidência, em inverter as relações entre a vítima e a comunidade perseguidora. Na perspectiva mitológica, os onze irmãos apareceriam como objetos passivos das sevícias e depois dos benefícios de um herói mais ou menos divinizado. José seria em causa de desordem, e pressentimos de que forma, por meio dos sonhos que ele conta, esses sonhos que provocam os ciúmes dos onze irmãos. Os mitos originais deveriam ratificar a acusação de *hybris*. O bode que fornece o sangue no qual é mergulhada a túnica de José para provar a seu pai Jacó a certeza de sua morte deve antes da Bíblia ter desempenhado um papel mais diretamente sacrificial.

Na primeira parte do relato, distinguimos duas fontes combinadas: ambas reabilitam a vítima em detrimento de seus irmãos, mesmo que cada uma delas tente desculpar parcialmente um dentre eles, a primeira dita "eloísta", Ruben, e a segunda, dita "javista", Judá. Daí duas histórias diferentes, justapostas, para uma única e mesma violência coletiva.

Dado que o senhor egípcio de José comportou-se com relação a ele como seu pai, a acusação que sua esposa faz pesar contra ele tem um caráter quase incestuoso. Em vez de confirmar a acusação, como fazem tantos mitos, e em primeiro lugar, é claro, o de Édipo, a história de José declara que ela é falsa!

J.-M.O.: Sem dúvida, mas mais do que a um mito como o de Édipo, não seria ao de Fedra e Hipólito que deveria ser relacionada nesse ponto a história de José?

R.G.: Certamente, mas vocês notarão que, no mito grego, diferentemente da versão de Racine, Hipólito é tratado, senão como culpado no sentido moderno, pelo menos como justamente castigado: sua excessiva castidade tem algo de *hybris*, o que irrita Vênus. Na história de José, ao contrário, a vítima é um inocente erroneamente acusado.

Mais adiante, no relato, aparece uma segunda história de vítima acusada sem razão e finalmente salva. Desta vez, é o próprio José que, graças a um artifício, faz passar por culpado seu irmão Benjamin, o outro preferido do pai Jacó, e o caçula do próprio José. Mas desta vez os outros irmãos não estão to-

dos dispostos a aceitar a expulsão da vítima. Judá propõe-se a tomar seu lugar, e José, comovido pela piedade, dá-se a reconhecer a seus irmãos e perdoa-os.

G.L.: Que a reabilitação da vítima tenha efeitos de dessacralização, é isso que revela a figura de José, que não tem nada mais de demoníaco nem de divino, mas que é simplesmente humano...

J.-M.O.: A cultura mitológica e as formas culturais que se transplantam sobre ela, como a filosofia, ou mesmo atualmente a etnologia, com apenas algumas poucas exceções, tendem em primeiro lugar a justificar o assassinato fundador, e em seguida a apagar os traços desse assassinato, a convencer os homens que não existe assassinato fundador. Essas formas culturais conseguiram nos convencer que a humanidade é inocente desses assassinatos. Na Bíblia, é o movimento inverso que se inicia, e assistimos de alguma forma a um esforço para remontar à origem, para retomar as transferências constitutivas, para desacreditá-las e anulá-las, para contradizer e desmistificar os mitos...

R.G: A prova de que não ignoramos completamente essa inspiração, é que, há séculos, acusamos a Bíblia de "culpabilizar" uma humanidade que, é claro, como garantem nossos filósofos, nunca fez nenhum mal a uma só mosca. É certo que a história de Caim culpabiliza a cultura caimita mostrando que essa cultura funda-se inteiramente no assassinato injusto de Abel. A história de Rômulo e Remo não culpabiliza a cidade de Roma porque o assassinato de Remo é mostrado como justificado. Ninguém se pergunta se a Bíblia não tem razão em culpabilizar, se as cidades humanas não são verdadeiramente fundadas sobre vítimas dissimuladas.

G.L.: Mas até aqui sua análise limita-se ao Gênese. O senhor consegue demonstrar que ela permanece válida para os outros grandes textos bíblicos?

J.-M.O.: No Êxodo isso é visível, é todo o povo eleito que se identifica à vítima expiatória, perante a sociedade egípcia.

R.G.: É claro. A Moisés que se queixa que os egípcios não deixam os hebreus partirem Iahweh responde que logo os egípcios não somente deixaram os hebreus partir, como os *expulsarão*.

Tendo ele próprio causado a crise sacrificial que devasta o Egito (as dez pragas), Moisés certamente assume o aspecto de vítima expiatória, e com ele

a comunidade judaica que o rodeia. Há assim algo de completamente extraordinário na fundação do judaísmo.

Para "funcionar" normalmente, no sentido dos mitos sobre os quais falamos até aqui, seria preciso que o Êxodo fosse um mito egípcio; esse mito nos mostraria uma crise sacrificial resolvida pela expulsão dos causadores de distúrbios, de Moisés e seus companheiros. Graças a essa expulsão, a ordem perturbada por Moisés seria restabelecida na sociedade egípcia. É exatamente desse modelo que se trata, mas descentrado na direção da vítima expiatória que não somente é humanizada, mas que vai constituir uma comunidade de um novo tipo.

G.L.: Vejo claramente aí uma tendência de volta ao mecanismo fundador do religioso e de colocar em questão sua razão de ser, mas essas grandes histórias do Gênese e do Êxodo continuam, apesar disso, a se inscrever num quadro mítico, e elas conservam características míticas. O senhor vai chegar a dizer que aqui não se trata mais de mitos?

R.G.: Não, penso que se trata de formas míticas subvertidas mas que preservam, como o senhor acabou de dizer, muitas características míticas. Se só possuíssemos esses textos, não poderíamos afirmar a singularidade radical da Bíblia diante das mitologias de todo o planeta.

3: *A lei e os profetas*

R.G.: O Gênese e o Êxodo são apenas um início. Nos outros livros da Lei e principalmente nos Profetas, um espírito alertado para o papel da vítima expiatória não pode deixar de constatar a tendência crescentemente marcada de essa vítima revelar-se por completo. Essa tendência é acompanhada de uma subversão mais nítida nos grandes pilares de qualquer religião primitiva: o culto sacrificial abertamente repudiado nos profetas anteriores ao Êxodo, assim como a concepção primitiva de lei como diferenciação obsessiva, recusa de misturas, terror da indiferenciação.

É fácil encontrar, nos livros legais, preceitos que lembram aqueles de todas as leis primitivas, e a Sra. Mary Douglas estendeu-se longamente sobre o medo bíblico de dissolução das especificidades em *Purity and danger*. Acredito

que ela esteja errada ao não ver o papel desempenhado pelo medo da violência nesse terror das misturas proibidas (p. 54-72).[3]

De qualquer maneira, na Bíblia, essas prescrições legais arcaicas são muito menos importantes do que aquilo que lhes sucede: a inspiração profética tende a afastar todas essas prescrições obsessivas em benefício de sua verdadeira razão de ser, que é a manutenção das relações harmoniosas no interior da comunidade. O que os profetas dizem, no fundo, é sempre: pouco impor-

---

3. A crítica do culto sacrificial pelo profetismo pré-Êxodo é minimizada pela maioria dos exegetas, sejam eles de inspiração religiosa ou antirreligiosa, judaica ou cristã, protestante ou católica. Tentamos mostrar que os profetas opõem-se somente a um "sincretismo cultural" considerado por eles heterodoxo, e que seu objetivo principal é centralizar o culto em Jerusalém. Na realidade, os textos são excessivamente numerosos e explícitos para permitir a menor dúvida. Ver, por exemplo, Is 1,11-16; Jr 6, 20; Os 5,6; 6,6;9, 11-13; Am 5, 21-25; Mq 6. 7-8.

Contra os sacrifícios, esses profetas recorrem a argumentos históricos; eles opõem à profusão sacrificial de sua época decadente, a época ideal das relações entre Iahweh e seu povo, a da vida no deserto durante a qual a ausência do rebanho tornava os sacrifícios impossíveis (Am 6,25; Os 2,16-17; 9,10; Jr 2, 2-3). Portanto, é o princípio mesmo do sacrifício que eles recusam. E a razão profunda dessa recusa aparece na aproximação entre o sacrifício animal e o sacrifício das crianças, em Miquéias, por exemplo, que percebe por trás da inflação sacrificial uma escalada que, em última análise, é sempre a da violência recíproca e do desejo mimético:

> – Com que me apresentarei a Iahweh
> e me inclinarei diante do Deus do céu?
> Porventura me apresentarei com holocaustos
> Ou com novilhos de um ano?
> Terá Iahweh prazer nos milhares de carneiros
> Ou nas libações de torrentes de óleo?
> Darei eu meu primogênito pelo meu crime,
> O fruto de minhas entranhas pelo meu pecado?
> – Foi-te anunciado, ó homem, o que é bom
> e o que Iahweh exige de ti:
> nada mais que praticar justiça,
> amor à bondade
> e te sujeitares a caminhar com teu Deus. (Mq 6, 6-8)

À grotesca e ameaçadora escalada das imolações, o profeta opõe a quintessência da lei, o amor ao próximo.

Se Ezequiel é novamente sacrificial é porque em sua época, segundo todas as evidências, os sacrifícios tinham um valor cerimonial e arqueológico. A crise mimética permanece "sacrificial" no sentido amplo; ela não é mais sacrificial no sentido estrito, o das imolações rituais.

tam as prescrições legais desde que vocês não lutem uns contra os outros, desde que vocês não se tornem irmãos inimigos. É essa nova inspiração que, mesmo nos livros legais, como o Levítico, chega a fórmulas decisivas como *Amarás teu próximo como a ti mesmo* (Lv 19,18).

J.-M.O.: Então são os três grandes pilares da religião primitiva, os interditos, os sacrifícios e os mitos, que são subvertidos pelo pensamento profético e essa subversão geral é governada pela clara emergência dos mecanismos que fundam o religioso, a unanimidade violenta contra a vítima expiatória.

R.G.: Nos conjuntos de textos proféticos, não se trata mais de relatos míticos ou lendários, mas de exortações, ameaças, predições sobre o futuro do povo eleito. A hipótese proposta aqui faz aparecer uma dimensão comum entre a literatura profética e os grandes mitos do Pentateuco. O profetismo é uma resposta singular a uma vasta crise da sociedade hebraica, certamente agravada pelos grandes impérios assírios e babilônicos que ameaçam e destroem os pequenos reinos de Israel e de Judá, mas sempre interpretada pelos profetas como uma crise religiosa e cultural, um esgotamento do sistema sacrificial, uma dissolução conflitante da ordem tradicional. A definição profética dessa crise obriga-nos a aproximá-la daquela postulada pela hipótese aqui proposta. É exatamente porque a experiência é análoga que essa crise pode ser descrita com a ajuda de temas e de metáforas tomadas à herança mítica do povo eleito.

Se a crise que deve ser suposta na origem dos textos míticos aparece diretamente nos profetas, se ela é descrita como uma realidade religiosa e mesmo cultural e social, é legítimo perguntar se a resolução específica desse tipo de crise, o fenômeno de transferência coletiva, o coração da máquina que gera o religioso, não irá aparecer, ele também, nessas obras religiosas excepcionais, de maneira mais direta do que em qualquer outra parte.

É sem dúvida isso que acontece. Nos primeiros livros da Bíblia, o mecanismo fundador transparece aqui e ali numa miríade de textos, por vezes de modo já fulgurante, mas sempre de forma rápida e ainda ambígua. Esse mecanismo nunca é verdadeiramente tematizado. Na literatura profética, ao contrário, temos um espantoso grupo de textos, todos muito próximos uns dos outros e extraordinariamente explícitos. São os quatro *Cantos do servidor de Iahweh*, intercalados na segunda parte de Isaías, talvez o mais grandioso de todos os livros proféticos. Foi a crítica histórica moderna que isolou esses

quatro *Cantos*, que reconheceu sua unidade e sua independência relativa com respeito a tudo que os rodeia. Seu mérito é ainda maior pelo fato de ela nunca ter sido capaz de dizer no que consiste essa singularidade. A respeito do retorno da Babilônia autorizado por Ciro, o livro desenvolve, em um contraponto enigmático, o duplo tema do Messias triunfante, aqui identificado com o príncipe liberador, e do Messias sofredor, o Servidor de Iahweh.

Para reconhecer a pertinência de nossa hipótese no que se refere ao Servidor, basta citar as passagens-chave. Notemos em primeiro lugar que o Servidor aparece no contexto da crise profética e para resolvê-la. Ele se torna, devido ao próprio Deus, o receptáculo de toda violência; ele é substituído por todos os membros da comunidade:

> Todos nós, como ovelhas, andávamos errantes,
> seguindo cada um seu próprio caminho,
> mas Iahweh fez cair sobre ele
> a iniquidade de todos nós. (Is 53,6)

Todos os traços atribuídos ao Servidor vão predispô-lo ao papel de um verdadeiro bode expiatório humano.

> Ele cresceu diante dele como renovo,
> como raiz em terra árida;
> não tinha beleza nem esplendor que pudesse atrair nosso olhar,
> nem formosura capaz de nos deleitar.
> Era desprezado e abandonado pelos homens,
> homem sujeito à dor, familiarizado com o sofrimento,
> como pessoa de quem todos escondem o rosto;
> desprezado, não fazíamos caso algum dele. (Is 53, 2-3)

Embora esses traços façam que ele se assemelhe a um certo tipo de vítima sacrificial no universo pagão, ao *pharmakon* grego, por exemplo, e se a sorte que lhe cabe, a sorte reservada ao anátema, assemelha-se ao do *pharmakon*, não se trata aqui de um sacrifício ritual, mas de um acontecimento histórico espontâneo, que tem um duplo caráter coletivo e legal, sancionado pelas autoridades.

Após detenção e julgamento ele foi preso;

> quem se preocupa com sua causa?
> Sim, ele foi cortado da terra dos vivos;
> por nossos pecados ele foi mortalmente ferido.
> Deram-lhe sepultura entre os ímpios
> e em sua morte está entre os malfeitores,
> embora nunca tenha praticado o mal
> e sua boca nunca tenha proferido uma mentira. (Is 43, 8-9)

Esse acontecimento tem as características não do rito, mas do tipo de acontecimento do qual minha hipótese faz que se originem os ritos e todo o religioso. O mais surpreendente aqui, o traço com certeza único, é a inocência do Servidor, o fato de que ele não tem nenhuma relação com a violência, nenhuma afinidade com ela. Numerosas passagens fazem recair sobre os homens a responsabilidade principal de sua morte salvadora. Uma dessas passagens parece mesmo atribuir a eles a responsabilidade exclusiva dessa morte:

> E nós o tínhamos como castigado, ferido por Deus e humilhado. (Is 53,4)

Ele, portanto, não o foi. Não foi Deus quem golpeou; a responsabilidade de Deus é implicitamente negada.

Em todo o Antigo Testamento, um trabalho exegético realiza-se no sentido contrário do dinamismo mitológico e cultural habituais. Não se pode dizer, entretanto, que esse trabalho consegue se concluir. Mesmo nos textos mais avançados, como o quarto canto do Servidor, subsiste uma ambiguidade no que diz respeito ao papel de Iahweh. Se a comunidade humana, muito frequentemente, é apresentada como responsável pela morte da vítima, em outros momentos, o próprio Deus é apresentado como o principal autor da perseguição:

> Iahweh quis esmagá-lo pelo sofrimento. (53,10)

Essa ambiguidade no papel de Iahweh corresponde à concepção da divindade no Antigo Testamento. Na literatura profética, essa concepção tende cada vez mais a se limpar da violência característica das divindades primitivas. Ao mesmo tempo que atribui a vingança a Iahweh, numerosas expressões

mostram que na realidade trata-se da violência mimética e recíproca que grassa crescentemente à medida que as velhas formas culturais se dissolvem. No entanto, nunca no Antigo Testamento se chega a uma concepção da divindade completamente estrangeira à violência.

J.-M.O.: Então, a seu ver, existe um inacabamento veterotestamentar que deve afetar quase igualmente todos os aspectos do religioso primitivo: os mitos são trabalhados por uma inspiração que lhes é contrária, mas eles subsistem, a lei é simplificada, declarada idêntica ao amor ao próximo, mas ela subsiste. E mesmo que se apresente sob uma forma cada vez menos violenta, cada vez mais benévola, Iahweh continua sendo o deus que se reserva a vingança. A noção de retaliação divina subsiste.

R.G.: Exatamente. Penso ser possível mostrar que os textos evangélicos concluem o que o Antigo Testamento deixa inacabado. Portanto, esses textos estariam situados no prolongamento da Bíblia judaica, constituindo a forma perfeita de uma obra que a Bíblia judaica não levou a seu termo, da forma sempre afirmada pela tradição cristã. A verdade de tudo isso aparece graças à leitura pela vítima expiatória, e ela aparece sob uma forma imediatamente verificável nos próprios textos, mas sob uma forma até aqui insuspeitada e surpreendente para todas as tradições, incluindo a tradição cristã, que nunca reconheceu a importância crucial, sob o aspecto antropológico, do que nomeio de vítima expiatória.

C. REVELAÇÃO EVANGÉLICA DO ASSASSINATO FUNDADOR

1. *Maldições contra os fariseus*

G.L.: Como o senhor pensa mostrar que a verdade da vítima expiatória inscreve-se, desta vez com todas as letras, nos textos evangélicos?

R.G.: Nos Evangelhos de Mateus e de Lucas há um grupo de textos que figurava antigamente sob o título "Maldições contra os escribas e os fariseus". O abandono desse título liga-se ao incômodo provocado habitualmente pela leitura dessas passagens. No plano literal, certamente, esse título não é falso, mas ele logo restringe o alcance das acusações proferidas por Jesus a seus in-

terlocutores imediatos. Que eles sejam diretamente visados é um fato, mas um exame atento revela que, por meio dos fariseus, algo de muito mais vasto e mesmo de absolutamente universal encontra-se em jogo. Aliás, esse é sempre o caso nos Evangelhos, e qualquer leitura que particularize os textos, mesmo que se revele em última análise muito bem fundamentada no plano da história, ainda assim trairia sua intenção.

A "maldição" mais terrível e mais significativa aparece no fim do texto, tanto em Mateus quanto em Lucas. Cito em primeiro lugar o texto de Mateus:

> Eis que lhes envio profetas, sábios e escribas; vós os flagelareis em suas sinagogas e os perseguireis de cidade em cidade; assim, cairá sobre vós todo o sangue dos justos derramado sobre a terra, desde o sangue do inocente Abel, até o sangue de Zacarias, filho de Baraquias, que assassinastes entre o santuário e o altar. Em verdade, vos digo: tudo isso recairá sobre esta geração! (23, 34-36)

O texto dá a entender que aconteceram muitos assassinatos. Ele cita apenas dois, o de Abel, o primeiro que aparece na Bíblia, e aquele, mais obscuro, de um certo Zacarias, último personagem assassinado que é mencionado no segundo livro das Crônicas, ou seja, na Bíblia inteira, tal qual era lida por Jesus.

A menção desse primeiro e desse último assassinatos substitui, visivelmente, uma enumeração mais completa. As vítimas intermediárias são todas subentendidas. O texto tem um caráter de recapitulação e não pode se limitar unicamente à religião judaica, pois é às origens da humanidade, é à fundação da primeira ordem cultural que remontamos com o assassinato de Abel. A cultura caimita não é uma cultura judaica. O texto diz também muito explicitamente "todo o sangue dos justos derramado sobre a terra". Portanto, parece que o tipo de assassinato do qual Abel constitui aqui o protótipo não se limita a uma única região do mundo ou a um único período da história: trata-se de um fenômeno universal cujas consequências vão recair não somente sobre os fariseus, mas sobre essa *geração*, ou seja, sobre todos os contemporâneos dos Evangelhos e de sua difusão, surdos e cegos para a nova que lhes é anunciada.

O texto de Lucas é análogo, mas ele insere, antes da menção a Abel, uma precisão suplementar que se mostra capital. Trata-se aqui, "do sangue de to-

dos os profetas que terá sido derramado *desde a fundação do mundo*, desde o sangue de Abel até o sangue de Zacarias" (Lc 11, 50-51). O texto grego diz *apo katabolês kósmou*. A mesma expressão já figura em Mateus na citação do Salmo 78 que Jesus aplica a si próprio:

> Minha boca pronunciará parábolas
> ela clamará coisas ocultas desde
> a fundação do mundo. (Mt 13, 35)

A Vulgata traduz sempre: *a constitutione mundi*. *Katabolê* parece designar claramente a fundação enquanto ela emerge de uma crise violenta, a ordem quando surge da desordem. Existe um emprego médico que significa o ataque de uma doença, o acesso que suscita uma resolução.

Não devemos nos esquecer de que, para a cultura judaica, a Bíblia constitui a única enciclopédia etnológica digna de fé e mesmo concebível. Ao se referir como faz à totalidade da Bíblia, não é apenas ao farisaísmo que Jesus visa, mas à humanidade inteira. É claro, com certeza, que as consequências temíveis de sua revelação vão pesar exclusivamente sobre aqueles que têm o privilégio de escutá-lo, caso eles se recusem a reconhecer seu alcance, se eles não reconhecerem que essa revelação diz respeito a eles, da mesma forma que ao resto da humanidade. Os fariseus aos quais Jesus fala são os primeiros a estarem entremeados nessa história, mas não são os últimos, e não se pode deduzir do texto evangélico que seus inúmeros sucessores não sejam golpeados pela condenação, sob pretexto que não se considerem mais pertencendo à mesma capela.

Jesus sabe com certeza que não foram os próprios fariseus que mataram os profetas, assim como não foram os próprios cristãos que mataram Jesus. É dito dos fariseus que eles são os *filhos* daqueles que mataram (Mt 23, 31). Trata-se aí não de uma transmissão hereditária, mas de uma solidariedade espiritual e intelectual que se cumpre, de modo notável, mediante uma reputação notória, análoga ao repúdio do judaísmo pelos "cristãos". Os *filhos* acreditam estar se afastando dos *pais* condenando-os, ou seja, rejeitando o assassinato para longe deles. Exatamente por isso, eles estão imitando e repetindo seus pais sem o saber. Eles não compreendem que, no assassinato dos profetas, já se tratava de rejeitar a própria violência longe de si. Assim, os

filhos permanecem governados pela estrutura mental gerada pelo assassinato fundador.

> Se tivéssemos vivido no tempo de nossos pais, não nos teríamos juntado a eles para derramar o sangue dos profetas. (Mt 23, 30)

É na vontade de ruptura, paradoxalmente, que se realiza, a cada vez, a continuidade dos pais e dos filhos.

Para compreender o caráter decisivo dos textos que acabamos de ler, nos Evangelhos sinóticos, é preciso aproximá-los de um texto do Evangelho de João que constitui seu equivalente mais direto:

> Por que não compreendeis minha linguagem? É porque não podeis escutar minha palavra. Tendes por pai o diabo e são os desejos de vosso pai que quereis realizar. Desde a origem, foi um homicida e não se estabeleceu na verdade porque não há verdade nele; quando ele diz mentiras, retira-as de seu próprio fundo, pois ele é mentiroso e pai da mentira. (Jo 8, 43-44, 59)

O essencial, aqui, é a tripla correspondência estabelecida entre Satã, o homicídio original e a mentira. Ser filho de Satã é herdar a mentira. Qual mentira? A mentira do próprio homicídio. A mentira é duplamente homicida, pois é de novo sobre o homicídio que ela desemboca para dissimular o homicídio. Ser filho de Satã é a mesma coisa que ser o filho daqueles que mataram seus profetas desde a fundação do mundo.

N. A. Dahl escreveu um longo ensaio para mostrar que o caráter homicida de Satã é uma referência velada ao assassinato de Abel por Caim.[4] Certamente é verdade que o assassinato de Abel no Gênese tem um valor extraordinário. Mas esse valor deve-se ao fato de ele ser o primeiro assassinato fundador e o primeiro relato bíblico a levantar uma ponta do véu do formidável papel do homicídio na fundação das comunidades humanas. Como vimos, esse assassinato é apresentado como origem da lei que sanciona o assassinato de uma sétupla represália, origem da regra contra o homicídio no interior da cultura caimita, origem dessa cultura.

---

4. Der Erstgeborene Satans und der Vater des Teufels, *Apophoreta*, p. 70-84.

Assim, o assassinato de Abel tem uma significação excepcional, e é por isso que os sinóticos o mencionam. Mas seria ignorar a força própria do texto de João querer remetê-lo a qualquer preço à letra do texto sinótico, à referência de um personagem particular que se chamaria Abel ou mesmo a uma categoria de vítimas que seriam "os profetas". Escrevendo "desde a origem, foi um homicídio", o texto de João vai mais longe que todos os outros na identificação do mecanismo fundador; ele elimina todas as determinações, todas as especificações suscetíveis de provocar uma interpretação mítica. Ele vai até o extremo na leitura do texto da Bíblia e chega à hipótese dessa cultura.

O erro dos exegetas bíblicos sobre esse ponto é comparável ao dos etnólogos e de todos os especialistas em ciências humanas que passam de mito em mito e de instituição em instituição, de significante em significante, ou de significado em significado, sem nunca aceder à matriz simbólica de todos os significantes e de todos os significados, a vítima expiatória.

G.L.: De fato, é o mesmo erro, mas a cegueira dos exegetas bíblicos é mais paradoxal e mais total que a das ciências humanas, pois eles têm diretamente sob os olhos, no texto que pretendem decifrar, a chave da interpretação correta, a chave de toda interpretação, e eles se recusam a apreendê-la; nem mesmo percebem as possibilidades inauditas que lhes estão sendo oferecidas.

R.G.: Diante do texto de João, os perigos de uma leitura mítica certamente permanecem, se não enxergarmos que Satã é o próprio mecanismo fundador, o princípio de qualquer comunidade humana. Todos os textos do Novo Testamento confirmam essa leitura, em particular aquele das "Tentações", que faz de Satã o príncipe e princípio deste mundo, *princeps hujus mundi*. Não é uma redução metafísica abstrata, um deslizamento em direção à baixa polêmica, ou uma queda na superstição que torna Satã o verdadeiro adversário de Jesus. Satã não se distingue dos mecanismos circulares da violência, do aprisionamento dos homens nos sistemas culturais ou filosóficos que garantem seu *modus vivendi* com a violência. É por isso que ele promete a Jesus a dominação desde que ele o adore. Mas ele é também o *skandalon*, o obstáculo vivo sobre o qual se chocam os homens, o modelo mimético quando se torna rival e atravessa nosso caminho. Falaremos novamente do *skandalon* a propósito do desejo.

Satã é o nome do processo mimético em seu conjunto; é bem por isso que ele é fonte, não somente de rivalidade e de desordem, mas de todas as ordens mentirosas no seio das quais vivem os homens. É bem por isso que, desde a origem, foi um homicídio; para a ordem satânica não existe outra origem além do assassinato, e esse assassinato é mentira. Os homens são filhos de Satã porque eles são filhos desse assassinato. O assassinato não é portanto um ato cujas consequências poderiam ser apagadas sem que ele venha à luz e seja realmente rejeitado pelos homens; é um *fundo* inesgotável; uma fonte transcendente de falsidade que repercute em todos os âmbitos e estrutura tudo à sua imagem, de modo que a verdade não pode penetrar e os ouvintes de Jesus não conseguem nem mesmo escutar sua palavra. Do assassinato original, os homens retiram novas mentiras que impedem a palavra evangélica de chegar até eles. Mesmo a revelação mais explícita permanece letra morta.

J.-M.O.: Em suma, o que o senhor está mostrando é que, apesar das diferenças de estilo e de tom, o Evangelho de João diz exatamente a mesma coisa que os Evangelhos sinóticos. Para a maioria dos exegetas modernos, o trabalho exegético consiste quase exclusivamente em buscar a *diferença* entre os textos. O senhor, ao contrário, busca a convergência, pois pensa que os Evangelhos representam quatro versões um pouco diferentes de um único e mesmo pensamento. Esse pensamento necessariamente irá nos escapar se partirmos do princípio de que apenas as diferenças são interessantes.

R.G.: Essas divergências certamente existem, mas são menores; aliás, elas estão longe de ser sem interesse. Talvez em muitos casos sejam elas que permitam entrever certas falhas, também elas menores, em relação ao conjunto da mensagem que elas têm a incumbência de transcrever.

2. *A metáfora do túmulo*

R.G.: Volto agora às Maldições. Elas falam de uma dependência oculta com relação ao assassinato fundador, de uma continuidade paradoxal entre a violência das gerações passadas e a denúncia da qual ela é alvo entre os contemporâneos. Estamos aqui no mais vivo do tema e à luz desse mecanismo, o próprio mecanismo que tem nos ocupado desde o início de nossos encontros, uma grande "metáfora" do texto evangélico é esclarecida. É a me-

táfora do *túmulo.* O túmulo serve para honrar um morto, mas também e principalmente para escondê-lo como morto, para dissimular seu cadáver, de maneira que a morte não seja mais visível. Essa dissimulação é essencial. Os próprios assassinatos, os assassinatos dos quais os pais participaram diretamente, já se assemelham a túmulos, pois principalmente nos assassinatos coletivos e fundadores, mas também nos assassinatos individuais, os homens matam para mentir aos outros e para mentir a si próprios a respeito da violência e da morte. Coisa estranha: é preciso matar, e matar sempre, para não saber que se mata.

Compreende-se, a partir daí, por que Jesus censura os escribas e fariseus por edificarem os túmulos desses profetas que seus pais mataram. Não reconhecer o caráter fundador do assassinato, seja negando que os pais tenham matado, seja condenando os culpados visando demonstrar sua própria inocência, é cumprir novamente o gesto fundador, é perpetuar o fundamento que é ocultação da verdade; ninguém quer saber que a humanidade por inteiro é fundada na escamoteação mítica de sua própria violência, sempre projetada em novas vítimas. Todas as culturas, todas as religiões edificam-se em torno desse fundamento que elas dissimulam, assim como o túmulo edifica-se em torno do morto que ele dissimula. O assassinato clama pelo túmulo, e o túmulo não é senão o prolongamento e a perpetuação do assassinato. A religião-túmulo não é nada além do devir invisível de seu próprio fundamento, de sua única razão de ser.

> Ai de vós, que edificais os túmulos dos profetas, sendo que seus pais os mataram! Assim, vós sois testemunhas e aprovais os atos de vossos pais; eles mataram e vós edificais. (Lc 11, 47-48)

Eles mataram, e vós edificais: é a história de toda a cultura humana que Jesus revela e *compromete*, de modo decisivo. É por isso que ele pode tornar sua a palavra do Salmo 78: *Revelarei coisas dissimuladas desde a fundação do mundo, ápò katabolês kósmou* (Mt 13,35).

Se a metáfora do túmulo pode ser aplicada a toda ordem humana apreendida em seu conjunto, ela também é aplicável aos indivíduos formados por essa ordem. Considerados individualmente, os fariseus não se distinguem do sistema de desconhecimento sobre o qual se encerram como comunidade.

Não ousamos considerar metafórico o uso aqui feito do termo túmulo, ele nos põe no interior da questão. Quem diz metáfora diz deslocamento, e nesse caso não existe deslocamento metafórico. Ao contrário, é a partir do túmulo que são realizados todos os deslocamentos constitutivos da cultura. Muitos bons espíritos pensam que isso é literalmente verdadeiro no plano da história humana em seu conjunto; os ritos funerários, como dissemos, bem poderiam se constituir nos primeiros gestos propriamente culturais.[5] É possível pensar que tenha sido em torno das primeiras vítimas reconciliadoras, a partir das transferências criadoras das primeiras comunidades, que esses ritos se elaboraram. Também lembramos dessas pedras sacrificiais que constituem o lugar fundador da cidade antiga, sempre associadas a alguma história de linchamento bastante mal-camuflada.

J.-M.O.: Aqui deveríamos retomar tudo o que foi dito antes sobre todos esses temas. É preciso ter tudo na memória a cada momento para, ao mesmo tempo, apreender a simplicidade da hipótese e a riqueza infinita de suas aplicações. Mesmo que se tratasse de uma teoria "como as outras", as aproximações que ela permite, as "homologias" que ela revela não deixariam de chamar a atenção dos especialistas.

R.G.: As descobertas arqueológicas sugerem, segundo a Bíblia de Jerusalém, que na Palestina realmente eram edificados túmulos para os profetas na época de Jesus. Isso é muito interessante e talvez essa prática tenha sugerido a "metáfora". No entanto, seria inoportuno limitar as significações surgidas em nosso texto pelo emprego do termo túmulo a uma evocação dessa prática. O fato de que a metáfora seja aplicável à comunidade e ao indivíduo mostra bem que aqui existe mais do que uma alusão a túmulos determinados, assim como, na seguinte passagem, há muito mais do que uma apreciação simplesmente "moral":

> Ai de vós, escribas e fariseus hipócritas que sois semelhantes a sepulcros caiados, que por fora têm bela aparência, mas por dentro estão cheios de ossos de mortos e de toda podridão... (Mt 23, 27)

---

5. Ver I, cap. II, F.

No fundo dos indivíduos, como no fundo dos sistemas religiosos e culturais que os modelam, há algo de oculto, e não é somente o "pecado" abstrato da religiosidade moderna, não são apenas os "complexos" da psicanálise, mas é qualquer cadáver que está apodrecendo e que espalha podridão por toda parte.

Lucas compara os fariseus não simplesmente a túmulos, mas a túmulos subterrâneos, ou seja, a túmulos invisíveis, a túmulos aperfeiçoados, e se assim podemos dizer, duplicados, pois não contentes de dissimular a morte, eles próprios se dissimulam como túmulos.

> Ai de vós, pois sois como esses túmulos que não trazem nenhuma marca, e sobre os quais se pode andar, sem o saber. (Lc 11, 44)

J.-M.O.: Em suma, essa duplificação de dissimulação reproduz o movimento da diferenciação cultural a partir do assassinato fundador. Esse assassinato tende a se apagar por detrás dos ritos diretamente sacrificiais, mas esses ritos ainda demasiadamente reveladores tendem eles próprios a se apagar por detrás de instituições pós-rituais como os sistemas judiciários e políticos, ou as formas culturais, e essas formas derivadas não deixam qualquer suspeita sobre seu enraizamento no assassinato original.

R.G.: Portanto, trata-se aqui de um problema de *saber* já perdido, nunca reencontrado. É claro que esse saber aflora nos grandes textos da Bíblia e principalmente nos profetas, mas a organização religiosa e legal dá um jeito de recalcá-lo. Os fariseus, satisfeitos com aquilo que lhes parece ser seu sucesso religioso, ficam cegos para o essencial e cegam aqueles que eles pretendem guiar:

> Ai de vós, legistas, porque tomastes a chave da ciência! Vós mesmos não entrastes e impedistes os que queriam entrar! (Lc 11, 52)

Michel Serres foi o primeiro a me fazer observar a importância dessa referência à "chave da ciência". Jesus veio para devolver aos homens essa chave. Na perspectiva evangélica, a paixão é em primeiro lugar a consequência de uma revelação intolerável para seus ouvintes, mas ela também é, e mais essencialmente ainda, a verificação em atos dessa mesma revelação. É para

não escutar o que Jesus proclama que seus ouvintes entram em acordo para se livrar dele, confirmando assim a exatidão profética das "maldições contra os fariseus".

É para expulsar a verdade a respeito da violência que nos entregamos à violência:

> Quando ele saiu de lá, os escribas e os fariseus começaram a persegui-lo terrivelmente e a interrogá-lo sobre muitas coisas, armando-lhe ciladas para surpreenderem uma palavra saída de sua boca. (Lc 11, 53).

O homem nada mais é do que uma negação mais ou menos violenta de sua violência. É a isso que se remete a religião que vem do homem, por oposição àquela que vem de Deus. Afirmando-o sem o menor equívoco, Jesus infringe o interdito supremo de toda ordem humana, e é preciso reduzi-lo ao silêncio. Aqueles que se unem contra Jesus fazem-no para sustentar a presunção arrogante que faz dizer: "Se tivéssemos vivido no tempo de nossos pais, não nos teríamos juntado a eles para derramar o sangue dos profetas."

A verdade do assassinato fundador inscreve-se em primeiro lugar nas palavras de Jesus que religam a conduta presente dos homens ao passado longínquo e também ao futuro próximo, pois elas anunciam a paixão e a situam ao mesmo tempo em relação a toda história humana. Assim, essa mesma verdade do assassinato vai também inscrever-se aqui, com ainda mais força, na própria paixão que cumpre a profecia e que lhe devolve todo seu peso. Se séculos e mesmo milênios devem transcorrer antes que essa verdade retome vida, definitivamente, pouco importa. A inscrição permanece e acabará por cumprir sua obra. Tudo o que está oculto será revelado.

3. *A Paixão*

R.G.: Jesus é apresentado como a vítima inocente de uma coletividade em crise que, pelo menos temporariamente, une-se contra ele. Todos os grupos e mesmo todos os indivíduos envolvidos na vida e no processo de Jesus acabam por dar sua adesão explícita ou implícita a essa morte: a multidão de Jerusalém, as autoridades religiosas judaicas, as autoridades políticas roma-

nas, e mesmo os discípulos, pois os que não o traem ou não o renegam ativamente, fogem ou permanecem passivos.

E devemos notar que essa multidão é aquela mesma que, poucos dias antes, tinha acolhido Jesus com entusiasmo. Ela se volta contra um único homem e exige sua morte com uma insistência que ao menos em parte provém de um arrebatamento coletivo irracional, pois nada, entretanto, aconteceu para justificar essa mudança de atitude.

Apesar de suas formas legais, que são necessárias para tornar o assassinato unânime num universo onde existem instituições legais, a decisão de fazer Jesus morrer é antes de tudo a da multidão, o que a identifica não a um sacrifício ritual, mas, como no caso do Servidor, ao processo que situo na origem de todos os rituais e de todo o religioso. Então, assim como nos Cantos, e mais diretamente ainda, é essa própria hipótese que vem ao nosso encontro nos quatro relatos evangélicos da Paixão.

É exatamente por reproduzir o acontecimento fundador de todos os ritos que a Paixão aparenta-se a todos os ritos do planeta. Não há nela um único incidente que não possa ser encontrado em inúmeros exemplos, desde o processo decidido de antemão à zombaria da multidão, às grotescas honrarias e a um certo papel do acaso que atua aqui, não na escolha da vítima, mas na maneira pela qual se decide a sorte de suas roupas: o sorteio. Finalmente, temos o suplício infamante fora da cidade santa para não contaminá-la.

Notando esses paralelos com tantos rituais, certos etnólogos buscaram, num espírito de ceticismo hostil, é claro, mas que paradoxalmente não abala uma fé absoluta na historicidade do texto evangélico, motivos rituais para a conduta de certos atores da Paixão. Segundo eles, Jesus teve que servir de "bode expiatório" para os legionários de Pilatos que estariam celebrando uma saturnal qualquer. Frazer chegou mesmo a criar polêmica com pesquisadores alemães a respeito do rito exato em questão.

Em 1898, P. Wendland notava as surpreendentes analogias entre "o tratamento infligido ao Cristo pelos soldados romanos e aquele que outros soldados romanos infligiram ao falso rei das Saturnais em Durostorum".[6] O autor supunha que os legionários tinham revestido Jesus dos ornamentos tradicionais do rei Saturno para zombar de suas pretensões a um reino divi-

6. P. Wendland, Jesus als Saturnalien-König, *Hermes*, v. XXXIII, p 175-179.

no. Em uma longa nota acrescentada à segunda edição do *Golden bough*, Frazer declara ter ficado ele próprio surpreso com essas semelhanças, mas que não as relatou em sua primeira edição por não conseguir propor-lhes uma explicação. O artigo de Wendland não lhe parece satisfatório, primeiramente por razões de datação: as saturnais aconteciam em dezembro, e a crucificação teria ocorrido na Páscoa, mas principalmente por acreditar ter agora algo melhor a propor:

> Por maior que seja a semelhança entre a paixão de Cristo e o tratamento infligido ao falso rei das Saturnais, ela não é tão estreita quanto com a que era submetido o falso rei dos saceus. É São Mateus que descreve da maneira mais completa a maneira pela qual Cristo foi ridicularizado. Eis o que ele relata: "Então, soltou-lhes Barrabás, e depois de ter feito açoitar Jesus, entregou-o para que fosse crucificado. E os soldados do governador levaram Jesus para o Pretório, e reuniram contra ele toda a companhia dos soldados. E tendo-o despido, puseram-lhe uma capa escarlate. Depois, tecendo uma coroa de espinhos, puseram-lhe na cabeça e um caniço na mão direita; e se ajoelharam diante dele e diziam, caçoando dele: "Salve, rei dos judeus!". E cuspindo nele, tomavam o caniço e batiam-lhe na cabeça. Depois de caçoarem dele, despiram-lhe a capa escarlate e tornaram a vesti-lo com suas próprias vestes e levaram-no para ser crucificado. Comparem isso com o tratamento infligido ao falso rei dos saceus, como descrito por Dion Chrysostome: "Eles tomam um dos condenados à morte e sentam-no no trono do rei; passam-lhe as vestes do soberano e fazem com que ele se comporte como um tirano, beba, entregue-se a todos os excessos, e use as concubinas do rei durante esses dias; ninguém o impede de agir totalmente segundo sua vontade. Mas depois, ele é desnudado, flagelado e crucificado."[7]

Por mais sugestivo que seja sob certos aspectos, esse tipo de hipótese parece-nos insustentável em razão da concepção do texto evangélico nele implicado. Frazer continua a considerá-lo nada mais do que uma descrição histórica ou mesmo uma reportagem ao vivo. Não lhe ocorre a ideia de que a relação entre os ritos do qual ele fala e os Evangelhos poderia se fundar em algo diferente de uma coincidência fortuita no nível do acontecimento, em algo muito

7. Frazer, *Le bouc émissaire*, p. 366.

mais essencial com relação ao próprio texto, que seria a lei interna de organização desse texto religioso e cultural. Como, fora dessa possibilidade, interpretar as coincidências espantosas entre as saturnais e o "falso rei dos saceus"?

Ou seja, estamos diante do tipo de preconceito que grassava na época positivista. Embora recusemos ceder ao preconceito inverso que prevalece em nossa época, devemos nos interessar em primeiro lugar na organização interna do texto e considerá-lo, num primeiro momento, fora de qualquer possibilidade referencial.

Mas a tese de Frazer não deixa de apresentar muitas observações precisas. Ela é tão engenhosa quanto ingênua. As analogias com as formas religiosas não se limitam absolutamente àquelas que os etnólogos relatam por acreditar poder explicá-las de acordo com sua visão. Essas analogias estendem-se para muitos outros fenômenos religiosos, ao Servidor de Iahweh, por exemplo, e a mil outros textos do Antigo Testamento, mas essas últimas são declaradas inválidas por serem os próprios Evangelhos que as reivindicam. São declaradas totalmente forjadas para as necessidades da causa religiosa, quando de fato trata-se de paralelos muito análogos aos que Frazer não tem medo de notar – ele se considera mesmo muito perspicaz – simplesmente por ter em mãos uma explicação fortuita que não compromete seu positivismo e que não apresenta o risco de ser vantajosa aos Evangelhos.

Para existir transferência sacralizante é preciso que a vítima herde toda uma violência do qual a comunidade é exonerada. É porque a vítima é realmente considerada culpada que a transferência não aparece como tal. E é o feliz resultado dessa dissimulação que suscita o reconhecimento maravilhado dos linchadores, ou seja, a justaposição sobre a vítima desses contrários incompatíveis que determinam o *sagrado*. Para que o texto evangélico fosse mítico no sentido definido anteriormente, seria necessário que ele ignorasse o caráter arbitrário e injusto da violência exercida contra Jesus. Ao contrário, é claro que a paixão é apresentada como uma injustiça gritante. Como todos os fatos importantes, esse é sublinhado por uma citação do Antigo Testamento aplicada a Jesus: "Eles me odiaram sem razão". Longe de responsabilizá-lo pela violência coletiva, o texto lança-a aos verdadeiros responsáveis ou, para empregar a expressão das próprias Maldições, faz recair essa violência na cabeça daqueles a quem ela pertence.

"Em verdade, eu lhes digo, tudo isso vai recair sobre essa geração."

G.L.: O senhor demonstra com toda clareza que essa fala nada tem a ver com as velhas maldições primitivas destinadas a atrair sobre o indivíduo maldito a vingança de uma divindade violenta. Aqui, é exatamente o inverso que se produz. É a "desconstrução" completa de todo o sistema primitivo que revela o mecanismo fundador e deixa os homens sem proteção sacrificial, à mercê da velha violência mimética que, a partir de então, assume sua forma tipicamente cristã e moderna. Cada qual tenta empurrar sobre o vizinho a responsabilidade pelas perseguições e injustiças cujo papel universal ele começa a entrever, mas do qual ainda não se sente pronto a assumir a própria parte.

R.G.: É preciso ligar estreitamente a revelação verbal do assassinato fundador à revelação em atos, a repetição desse assassinato contra aquele que o revela e cuja mensagem todos se recusam a ouvir. Na perspectiva evangélica, a revelação em palavras suscita imediatamente uma vontade coletiva de *fazer o silêncio* que se concretiza sob a forma do assassinato coletivo, que reproduz em outros termos o mecanismo fundador e que confirma, por meio disso, a palavra que se esforça por abafar. A revelação não se distingue da oposição violenta a qualquer revelação, pois é essa violência mentirosa e fonte de toda mentira que se trata em primeiro lugar de revelar.

4. *O martírio de Estevão*

R.G.: O processo que conduz diretamente das Maldições à Paixão encontra-se sob uma forma tão condensada quanto surpreendente num texto que não é evangélico *stricto sensu* mas que é tão próximo quanto possível de ao menos uma das redações evangélicas em que figuram as "maldições", a de Lucas. Trata-se dos Atos dos apóstolos que, como sabemos, apresenta-se como obra do próprio Lucas.

O texto em que estou pensando reconstitui o conjunto formado pelas "maldições" e a paixão sob uma forma tão condensada, articulando-as de modo tão explícito, que ele pode ser visto como uma interpretação do texto evangélico. Trata-se do discurso de Estevão e de sua consequência. A conclu-

são desse discurso ao Sinédrio é tão desagradável aos ouvintes que provoca imediatamente a morte daquele que a proferiu.

As últimas palavras de Estevão, aquelas que desencadeiam a fúria assassina de seu público, constituem a repetição pura e simples das maldições contra os fariseus. Aos assassinatos já nomeados por Jesus acrescenta-se, é claro, o assassinato do próprio Jesus, que já é então também um fato consumado, e que recapitula melhor que todos os discursos possíveis a realidade do assassinato fundador.

É, portanto, o conjunto formado pela profecia e seu cumprimento que as palavras de Estevão novamente identificam e ressaltam, é a relação entre causa e efeito, entre a revelação que compromete o fundamento violento e a nova violência que expulsa essa revelação para restabelecer esse mesmo fundamento, para fundá-lo novamente.

> "Homens de dura cerviz, incurcisos de coração e de ouvidos, vós sempre resistis continuais a resistir ao Espírito Santo! Assim foram vossos pais, assim sois vós! Qual dos profetas vossos pais não perseguiram? Eles mataram aqueles que prediziam a vinda do Justo, exatamente aquele que vós acabastes de trair e assassinar, vós que recebestes a Lei pelo ministério dos anjos e a observastes."
>
> Com essas palavras, seus corações tremeram de raiva, e eles rangeram dentes contra Estevão.
>
> Repleto com o Espírito Santo, ele fixou seu olhar no céu; viu então a glória de Deus e Jesus de pé à direita de Deus. "Ah! ele diz, estou vendo os céus abertos e o Filho do Homem à direita de Deus." Lançando então grandes gritos eles taparam os ouvidos e, como um só homem, precipitaram-se sobre ele, arrastaram-no para fora da cidade e começaram a apedrejá-lo. (Ac 7, 51-58)

As palavras que fazem recair sobre os verdadeiros culpados sua violência são tão insuportáveis que é preciso fechar definitivamente a boca daquele que fala, e para não escutá-lo enquanto ele é capaz de falar, os ouvintes *taparam os ouvidos*. Como duvidar aqui que é para escapar de um saber intolerável que se mata, e coisa estranha, esse saber é exatamente o do próprio assassinato. Todo o processo da revelação evangélica e da crucificação está aqui reproduzido com uma extraordinária nitidez.

É preciso ressaltar o modo de execução de Estevão, a lapidação, reservada entre os judeus, como em outros povos, aos seres mais impuros, aos culpados dos maiores crimes, equivalente judaico do *anátema* grego.

Como em todas as formas sacrificiais, trata-se em primeiro lugar de reproduzir o assassinato fundador para renovar seus efeitos benéficos, qui para apagar os perigos em que o blasfemador mergulha a comunidade (cf. Dt 17,7).

A repetição desse assassinato é um ato perigoso que poderia trazer a crise que se quer evitar. Uma primeira precaução contra a poluição consiste em interditar qualquer execução ritual no interior da comunidade. É por isso que a lapidação de Estevão – como a crucificação – desenrola-se fora da muralha de Jerusalém.

Mas essa primeira precaução não basta. A prudência sugere que seja evitado qualquer contato com a vítima, poluente porque poluidora. Como combinar essa primeira exigência com outra exigência maior, que é a de que o assassinato seja reproduzido da forma mais exata possível? Uma reprodução exata implica a participação unânime da comunidade, ou pelo menos dos presentes. Essa participação unânime é explicitamente requerida pelo texto do Deuterônimo (17,7). Como fazer para que todo o mundo golpeie a vítima sem que ninguém se contamine com seu contato? É claro que é para resolver esse delicado problema que se recorre à lapidação. Como todos os modos de execução a distância, como o moderno pelotão de execução, ou a queda, coletivamente organizada, do alto da falésia, a de Tikarau, por exemplo, o deus expiatório no mito tikopia, a lapidação satisfaz essa dupla exigência ritual.

O único assistente cujo nome figura no texto é Saulo de Tarso, o futuro Paulo. Parece também ser o único que não lançou pedras, mas o texto garante que ele está de acordo com os assassinos. "Saulo estava de acordo com essa execução". Sua presença, portanto, não rompe a unanimidade. O texto detalha que os assistentes precipitam-se sobre Estevão *como um único homem*. Essa indicação de unanimidade teria um valor quase técnico no plano do rito se não se tratasse aqui de algo completamente diferente de um rito. É espontaneamente que se forma contra Estevão a unanimidade que, no rito, tem um caráter obrigatório e premeditado.

O caráter precipitado dessa lapidação, o fato de que os procedimentos enumerados no texto do Deuterônimo não sejam todos observados, levou muitos comentadores a julgarem a execução mais ou menos ilegal, a defini-la como uma espécie de linchamento. Eis por exemplo o que escreve Johannes Munck em sua edição dos Atos:

> *Was this examination before the Sanhedrin and the following stoning a real trial and a legally performed execution? We do not know. The improvised and passionate character of the events as related suggest that it was illegal, a lynching.*[8]

Munck compara as últimas palavras de Estevão a uma *faísca que desencadeia uma explosão (a spark that starts an explosion*, p. 70). O fato de tratar-se aqui tanto de um modo de execução ritualizado quanto de uma irresistível descarga de fúria coletiva é altamente significativo. Para que esse duplo *status* seja possível, é necessário que o modo ritual de execução coincida com uma forma possível da violência espontânea. Se o gesto ritual pode de alguma maneira se desritualizar e tornar-se espontâneo sem realmente mudar de forma, é lícito supor que a metamorfose já aconteceu no outro sentido; a forma de execução legal não é senão a ritualização de uma violência espontânea. Uma observação atenta da cena do martírio de Estevão conduz necessariamente à hipótese da violência fundadora.

A cena dos Atos é uma reprodução que revela e ressalta a relação entre as "Maldições" e a Paixão. E aquilo que essa cena é para os textos evangélicos antes comentados, esses próprios textos são para a Paixão. Estevão é o primeiro daqueles de que se trata, como vimos, nas "Maldições". Já citamos Mateus (23, 34-35), eis agora o texto de Lucas que também afirma a função exata desse *martírio*, que é sem dúvida uma função de *testemunha*. Morrendo como morre Jesus e pelas mesmas razões que ele, os mártires multiplicam as revelações da violência fundadora:

> Foi por isso que a Sabedoria de Deus disse: Eu lhes enviarei profetas e apóstolos; eles matarão e perseguirão a alguns deles, a fim de que se peçam

8. *The acts of the apostles*, p. 69 (Anchor Bible)

contas a essa geração do sangue de todos os profetas que foi derramado desde a fundação do mundo... (Lc 11, 49-50)

Esse texto não deve ser interpretado de modo estreito. Não se trata de dizer que as vítimas inocentes serão a partir de agora os "confessores da fé" nos sentidos dogmáticos e teológicos dos cristianismos históricos. É preciso compreender que não haverá vítima, cuja perseguição injusta não termine por ser revelada, pois nenhuma sacralização será mais possível. Nenhuma produção mítica virá transfigurar a perseguição. Os Evangelhos tornam qualquer "mitologização" impossível, pois, revelando-o, impedem que o mecanismo fundador funcione. É por essa razão que temos cada vez menos mitos propriamente ditos em nosso universo evangélico e sempre mais textos de perseguição.

5. *O texto expiatório*

J.-M.O.: Se o entendo bem, o processo de desconhecimento que o texto define deve ser reproduzido também nas interpretações restritivas que foram propostas e, é claro, nas interpretações que limitam sua aplicação a seus destinatários imediatos.

Tal leitura tem certo alcance. Ela reproduz, em circunstâncias históricas e ideológicas diferentes, mas estruturalmente inalteradas, a transferência violenta sobre a vítima expiatória, a transferência que se perpetua desde a aurora da humanidade. Assim, ela não é uma leitura fortuita ou inocente. Ela transforma a revelação universal do assassinato fundador em denúncia polêmica da religião judaica. Para não reconhecer que se é concernido pela mensagem, afirma-se que ela só diz respeito aos judeus.

R.G.: Essa interpretação restritiva é a única escapatória restante para um pensamento em princípio adquirido do "cristianismo", mas bem decidido a se livrar de uma vez por todas da violência, inevitavelmente à custa de uma nova violência, em detrimento de um novo bode expiatório que só pode ser o judeu. Em suma, refaz-se aquilo que Jesus reprova aos fariseus, e como é de Jesus que se reclama, não se pode mais fazê-lo diretamente contra ele: mais uma vez é demonstrada a verdade e a universalidade do processo revelado

pelo texto, deslocando-o para as últimas vítimas disponíveis. Desta vez, são os cristãos que dizem: *Se tivéssemos vivido no tempo de nossos pais judaicos, não nos teríamos juntado a eles para derramar o sangue de Jesus.* Se os homens a quem Jesus se dirige e que não o escutam comportam-se à altura de seus pais, os cristãos que se creem autorizados a denunciar esses mesmos homens para livrar-se da condenação, ultrapassam a altura já atingida. Eles se consideram governados pelo texto que revela o processo do desconhecimento e é o desconhecimento que eles repetem. É com os olhos fixos no texto que eles refazem o que o texto denuncia. A única maneira de ir ainda mais longe na cegueira consiste em repudiar, como se faz hoje, não o processo revelado pelo texto e que se perpetua paradoxalmente à sua sombra, mas o próprio texto, em declarar esse texto responsável pelas violências cometidas em seu nome, em censurá-lo por ter até aqui se restringido a obrigar a velha violência a se deslocar para novas vítimas. Atualmente, existe a tendência geral entre os cristãos de repudiar esse texto ou pelo menos de nunca citá-lo, de dissimulá-lo como algo um tanto vergonhoso. Resta um último artifício, resta uma última vítima, e essa é o próprio texto, que é acorrentado à leitura enganosa de que sempre foi alvo e arrastado ao tribunal da opinião pública. Por um absurdo supremo, é em nome da caridade que a opinião condena o texto evangélico. Diante de um mundo hoje empanturrado de benemerência, o texto mostra uma dureza aflitiva.

Não existe nenhuma contradição entre a eleição judaica, reafirmada pelos Evangelhos, e textos como o das "Maldições". Se houvesse em algum lugar da terra uma forma religiosa ou cultural que escapasse às acusações contra os fariseus, incluindo as formas que se reclamam de Jesus, os Evangelhos não seriam mais a verdade sobre cultura humana. Para que os Evangelhos tenham a significação universal que os cristãos se comprazem em lhes reconhecer, mas que não conseguem formular concretamente, e não por acaso, é necessário que não haja nada na terra superior à religião judaica, e à seita farisaica. Essa representatividade absoluta não se distingue da eleição judaica jamais desmentida pelo Novo Testamento.

Tampouco há contradição entre uma revelação da violência feita a partir de textos bíblicos e a veneração que o Novo Testamento dedica mais que nunca ao Velho. Como vimos, nos textos do Gênese e do Êxodo, a presença do assassinato fundador e suas virtudes regeneradoras aparecem cada vez

mais claramente sob o aspecto das significações míticas. Ou seja, a inspiração bíblica e profética já está operando sobre os mitos que ela desfaz, literalmente, para revelar sua verdade. Em vez de sempre deslocar para a vítima a responsabilidade do assassinato coletivo, essa inspiração move-se em sentido contrário, retorna sobre o deslocamento mítico, tendendo a anulá-lo e a situar a responsabilidade da violência sobre os verdadeiros responsáveis, sobre os membros da comunidade, preparando a revelação plena e última.

J.-M.O.: Para compreender que os Evangelhos revelam realmente toda essa violência, é preciso em primeiro lugar compreender que essa violência produz significações míticas. Entendo agora porque o senhor decidiu situar nossas primeiras discussões sobre o judaico-cristão ao fim da antropologia fundamental. Seu desejo era mostrar que a partir de agora somos capazes de aceder à verdade da totalidade do religioso não-cristão por meio de procedimentos puramente hipotéticos e científicos. Essa hipótese é a única passível de satisfazer o pesquisador no aspecto antropológico e ela o satisfaz de modo muito completo.

R.G.: Penso que indicamos o caminho, mas que resta muito a ser feito.

J.-M.O.: Talvez isso seja verdade, mas o essencial está feito, os recortes são tão precisos, numerosos e perfeitos que a dúvida não é mais possível. Era preciso fazer essa demonstração antes de passar ao Evangelho e mostrar que a tese por inteira já se encontra aí, tão explícita quanto se possa desejar, pois ela de alguma forma é formulada de maneira teórica antes de ser realizada em atos, e é sob essa dupla forma, sempre, que ela se inscreve nos textos evangélicos. Temos aqui algo de realmente extraordinário.

R.G.: O que o senhor está dizendo parece-me justo, pois é a própria razão que me levou a escrever *A violência e o sagrado* como escrevi. Sou consciente das imperfeições desse livro, assim como das imperfeições do que estamos dizendo aqui.

A tese da vítima expiatória não tem nada de extrapolação literária e impressionista, considero-a demonstrada a partir dos textos antropológicos. Por isso, longe de dar ouvidos aos que me recriminam pela vanidade de minhas pretensões científicas, tentei reforçar e tornar mais precisos, durante toda minha apresentação, seu caráter sistemático, sua capacidade de gerar sem exceção todos os temas culturais. Se não falei do texto cristão em *A violência e o sagrado*, é porque bastava evocá-lo para convencer a maioria dos

leitores de que eu estaria fazendo um trabalho de apologética particularmente hipócrita. Aliás, é o que inevitavelmente dirão, de qualquer forma. Acredita-se atualmente que qualquer pensamento é subordinado a metas ideológicas ou religiosas mais ou menos inconfessáveis. E, é claro, o mais inconfessável de tudo é interessar-se pelo texto evangélico, constatar o formidável domínio que ele exerce sobre nosso universo.

Na realidade, em *A violência e o sagrado*, apenas reproduzi, com todas suas hesitações, meu próprio percurso intelectual, que acabou me conduzindo à Escritura judaico-cristã, mas muito tempo depois de eu ter percebido a importância do mecanismo vitimário. Esse percurso permaneceu por muito tempo tão hostil ao texto judaico-cristão quanto exige a ortodoxia modernista. Eu pensava que a melhor maneira de convencer os leitores era não trapacear com minha própria experiência e reproduzir seus momentos sucessivos em duas obras separadas, uma sobre o universo da violência sagrada, outra sobre o judaico-cristão.

G.L.: A seguir o senhor viu que estava enganado. Há leitores que pensam encontrar em sua obra o complô jesuítico universal, e há outros, curiosamente, que o recriminam por não ser suficientemente audacioso, por não ousar tomar uma posição aberta sobre o texto cristão; de fornecer a respeito dele uma leitura "humanista" no estilo do "progressismo" insosso que nos rodeia.

R.G.: De todas as recriminações é sem dúvida essa última que me parece a mais estranha. Esses mal-entendidos são inevitáveis, e sem dúvida previsíveis. A prova de que sempre somos ingênuos é que eles não deixaram de me surpreender. Eles tornam extremamente preciosa a verdadeira comunicação, quando ela consegue ser estabelecida. Isso é algo ao qual não sou insensível, e sem o qual, talvez, o prosseguimento de um trabalho como o nosso poderia se tornar impossível.

G.L.: O seu trabalho penetra em caminhos que contradizem não algumas, mas todas as correntes do pensamento atual, tanto as cristãs quanto anticristãs, as progressistas e as reacionárias. E ao mesmo tempo, a acusação de sensacionalismo é completamente absurda, pois sobre a maioria dos pontos o senhor chega a teses muito mais concretas e nuançadas do que todos os falsos extremismos de nosso tempo, inteiramente escorados uns contra os outros. Evidentemente, o mais difícil de "engolir" é o que o senhor acabou de mostrar: a presença explícita, bem no meio dos Evangelhos, da famosa hipó-

tese que passamos tanto tempo demonstrando, sem nunca ter feito a menor alusão ao texto evangélico.

R.G.: Penso que isso significa que toda nossa reflexão filosófica e nossas "ciências do homem" que se destacaram cada vez mais da Escritura judaico-cristã no decorrer dos séculos ditos modernos, e que agora acreditam ser mais estrangeiras a ela do que aos mitos dos ojibwas e dos tikopias – e num certo sentido elas não estão completamente erradas – são entretanto um lugar de *trabalho* que, em vez de afastá-las sempre mais, como elas imaginam, desses textos que acreditam desprezar e repudiar, na realidade aproxima-as deles, num percurso cuja circularidade ainda lhes escapa.

Se voltarmos ao nosso ponto inicial a partir de nossas últimas constatações, não podemos mais acreditar que estaríamos lendo os Evangelhos à luz de uma revelação etnológica e moderna que seria verdadeiramente primeira. É preciso inverter essa ordem: é sempre a grande projeção judaico-cristã que realiza a leitura. Tudo o que pode aparecer na etnologia aparece à luz de uma revelação em curso, de um imenso trabalho histórico que nos permite pouco a pouco "alcançar" textos na verdade já explícitos, mas não para os homens que somos, que *têm olhos para não ver e ouvidos para não escutar.*

Apoiando-se em analogias sempre mais numerosas e precisas, a pesquisa etnológica esforça-se há séculos para demonstrar que o cristianismo não passa de uma religião como as outras. Suas pretensões à singularidade absoluta seriam todas fundadas somente no apego irracional dos cristãos à religião na qual o acaso fê-los nascer. Poderíamos pensar, à primeira vista, que a descoberta do mecanismo produtor do religioso, ou seja, a transferência coletiva contra uma vítima inicialmente abominada, e em seguida sacralizada, traria a última pedra e a mais essencial a um esforço de "desmistificação" no prolongamento do qual, visivelmente, a presente leitura se situa. E não é uma analogia suplementar que essa descoberta nos traz, mas sim a fonte de todas as analogias, situada por detrás dos mitos, oculta na infraestrutura e finalmente revelada, perfeitamente explícita, no relato da Paixão.

Numa reviravolta inédita, textos velhos de vinte e vinte e cinco séculos, de início cegamente venerados, hoje rejeitados com desprezo, revelam-se como os únicos capazes de concluir tudo o que há de bom e verdadeiro na pesquisa anticristã moderna, ou seja, a vontade ainda impotente de arruinar para sempre o sagrado da violência. Esses textos trazem para a pesquisa aquilo

que nos falta para fornecer uma leitura radicalmente sociológica de todas as formas históricas da transcendência, colocando ao mesmo tempo sua própria transcendência em um lugar inacessível a qualquer crítica, pois é desse lugar que qualquer crítica jorra.

Aliás os Evangelhos anunciam, incansavelmente, essa reviravolta de qualquer interpretação. Depois de ter contado a parábola dos arrendatários do vinhedo que *se reúnem todos para expulsar* os enviados do patrão, e depois finalmente para assassinar seu filho, para serem os únicos proprietários, o Cristo propõe a seus ouvintes um problema de exegese vétero-testamentário.

> Fixando sobre eles seu olhar, ele lhes diz: Então, o que significa o que está escrito: "A pedra rejeitada pelos construtores, foi a que se tornou a pedra angular?" (Lc 20,17)

A citação vem do Salmo 118. Sempre se supôs que a questão comportava apenas respostas "místicas", ou seja, não sérias no plano do único saber que conta. O antirreligioso, tanto nesse plano quanto em tantos outros, permanece de acordo com o religioso moderno.

Se todas as religiões humanas e no final das contas toda cultura humana podem ser referidas à parábola dos vinhadeiros homicidas, ou seja, as expulsões coletivas de vítimas, e se esse fundamento permanece fundador na medida em que ele não aparece, é claro que os textos em que esse fundamento aparece não serão mais fundados por ele, e serão realmente reveladores. A frase do Salmo 118 tem, portanto, um prodigioso valor epistemológico: ela evoca uma interpretação que o Cristo reclama ironicamente, sabendo bem que ele é o único capaz de fornecê-la fazendo-se rejeitar, tornando-se a pedra rejeitada, para mostrar que sempre houve essa pedra e que ela fundava de modo oculto; e agora ela se revela para fundar algo radicalmente diferente.

Em suma, o problema de exegese proposto pelo Cristo não pode ser resolvido a não ser que se enxergue na frase que ele cita exatamente a fórmula, ao mesmo tempo invisível e evidente, da reviravolta que estou propondo. Sofrendo até o extremo da violência, o Cristo revela e desenraiza a matriz estrutural de qualquer religião, mesmo que, aos olhos de uma crítica insuficiente, estejamos lidando nos Evangelhos com uma nova produção dessa matriz.

Em resumo, o texto nos adverte de seu próprio funcionamento, que escapa às leis de qualquer textualidade ordinária, e por isso a própria advertência nos escapa, como escapa aos ouvintes do Cristo. Se é realmente esse o movimento do texto, as pretensões do cristianismo de transformar o Cristo no revelador universal são muito mais fundadas que seus próprios defensores imaginam, eles que sempre misturam à apologética cristã elementos de sacralização ordinária; por essa razão, eles recaem inelutavelmente na textualidade ordinária; eles apagam novamente a verdadeira origem, que se encontra entretanto claramente inscrita na Escritura; rejeitam novamente, numa última e paradoxal expulsão, essa pedra que é o Cristo e continuam a não enxergar que essa mesma pedra, rejeitada, serve-lhes ainda de pedra angular oculta.

Se vocês lessem os comentários de que as parábolas desse gênero sempre foram alvo, tanto da parte de cristãos quanto de exegetas por assim dizer "científicos", ficariam estupefatos com a impotência universal para reconhecer significações que, a partir de agora, ficaram tão evidentes para nós, depois que deixamos de hesitar em repetir o raciocínio que as explicitaria.

Evidentemente os exegetas compreendem que o Cristo se identifica à pedra rejeitada pelos construtores, mas não veem as formidáveis ressonâncias antropológicas dessa frase, e a razão de sua presença já no Antigo Testamento.

Em vez de se ler os mitos à luz dos Evangelhos, são os Evangelhos que sempre foram lidos à luz dos mitos. Diante da prodigiosa desmistificação realizada pelos Evangelhos, nossas próprias desmistificações não passam de esboços ridículos e assim como talvez também o sejam os ardilosos obstáculos que nosso espírito necessariamente ergue contra a revelação evangélica. Os obstáculos não passam de recursos paliativos, contribuindo para o avanço ainda invisível mas irresistível dessa mesma revelação.

LEITURA NÃO-SACRIFICIAL DO TEXTO EVANGÉLICO

A. O CRISTO E O SACRIFÍCIO

R.G: Os Evangelhos só falam dos *sacrifícios* para repeli-los e recusar-lhes qualquer validade. Jesus opõe ao ritualismo farisaico uma frase antissacrificial de Oséias: "Ide, pois, e aprendei o que significa: É a misericórdia que desejo, e não o sacrifício" (Mt, 9,13).

O texto seguinte é muito mais que um simples preceito moral: é uma recusa do culto sacrificial e ao mesmo tempo uma revelação de sua função, agora ultrapassada:

> Quando estiveres apresentando tua oferenda ao altar, se lá te lembrares que teu irmão tem algo contra ti, deixa lá tua oferenda, diante do altar, e vá primeiro te reconciliar com teu irmão; depois volta, e então apresenta tua oferenda. (Mt 5, 23-24)

G.L.: A crucificação não é, entretanto, o sacrifício do Cristo?

R.G.: Não existe nada, nos Evangelhos, que sugira que a morte de Jesus seja um sacrifício, qualquer que seja a definição dada desse sacrifício, expiação, substituição etc. Nunca, nos Evangelhos, a morte de Jesus é definida como um sacrifício. As passagens invocadas para justificar a concepção sacrificial da Paixão podem e devem ser interpretadas fora do sacrifício.

Nos Evangelhos, a Paixão é claramente apresentada como um ato que traz a salvação à humanidade, mas de forma alguma como um sacrifício.

Se vocês realmente me acompanharam no caminho que seguimos até aqui, irão compreender que essa leitura sacrificial da paixão, na nossa perspectiva, deve ser criticada e revelada como o mal-entendido mais paradoxal e mais colossal de toda a história, e ao mesmo tempo o mais revelador da impotência radical da humanidade para compreender sua própria violência, mesmo quando essa é significada do modo mais explícito.

De todas as reviravoltas que se impuseram a nós durante esses encontros, não há nenhuma mais importante. Ela não constitui absolutamente uma simples consequência da perspectiva antropológica que adotamos. Na realidade, é a subversão evangélica do sacrificial que comanda essa perspectiva e que, revelando o texto em sua autenticidade primeira, libera a hipótese da vítima expiatória e permite que ela se transmita às ciências do homem.

É claro que aqui não estou falando de minha experiência pessoal que seguiu um caminho inverso, mas de algo muito mais amplo no interior do qual devem ser inscritas todas as experiências intelectuais que possamos ter. Graças à leitura sacrificial, durante quinze ou vinte séculos, foi possível existir aquilo que chamamos de cristandade, ou seja, uma cultura fundada, como todas as culturas, pelo menos até certo ponto, em formas mitológicas produzidas pelo mecanismo fundador. Na leitura sacrificial, é o próprio texto cristão, paradoxalmente, que serve de fundamento. É sobre esse desconhecimento do texto que revela de modo explícito o mecanismo fundador, que os homens se apoiam para refazer formas culturais ainda sacrificiais e para engendrar uma sociedade que, exatamente por esse desconhecimento, situa-se no prolongamento de todas as culturas humanas, refletindo ainda a visão sacrificial que o Evangelho combate.

J.-M.O.: Qualquer leitura sacrificial é incompatível com essa revelação do assassinato fundador cuja presença o senhor mostrou nos Evangelhos. Essa revelação do assassinato fundador torna impensável qualquer compromisso evangélico com o sacrifício, como com qualquer concepção que faria da morte de Jesus um sacrifício; tal concepção dissimula uma vez mais a verdadeira significação da paixão e a função que os Evangelhos lhe atribuem: subverter o sacrifício, impedi-lo para sempre de funcionar, ao obrigar o me-

canismo fundador a sair de seu esconderijo, inscrevendo-o no texto de todos os Evangelhos, expondo às claras o mecanismo vitimário.

G.L.: Vejo muito bem a necessidade de uma leitura não-sacrificial, mas à primeira vista a coisa parece chocar-se com formidáveis obstáculos, que vão do caráter redentor da morte de Jesus, à concepção violenta da divindade, que aparentemente se tornou mais necessária que nunca, por causa de temas como o Apocalipse. A tudo que o senhor disser aqui, irão lhe contrapor as célebres frases que os Evangelhos não hesitam em colocar na boca de Jesus: "Não vim trazer a paz, mas a guerra". Irão dizer-lhe que o texto cristão apresenta-se explicitamente como causa de discórdia e dissensão.

R.G.: Nada disso é incompatível com a leitura não-sacrificial que estou propondo. Acredito mesmo ser possível mostrar que à luz dessa leitura pode finalmente ser explicada a ideia que os Evangelhos têm de sua própria ação histórica, os elementos cuja presença parece contrária ao "espírito evangélico". Uma vez mais, é por meio dos resultados que iremos julgar a leitura que está se esboçando. Recusando a definição sacrificial da paixão, chegamos à leitura mais direta, mais simples, mais límpida e a única verdadeiramente coerente, permitindo integrar todos os temas do Evangelho em uma totalidade sem falhas. Como veremos, contrariamente ao que se pensa, nunca há contradição entre a letra e o espírito; para atingir o espírito bastar entregar-se verdadeiramente, ler simplesmente o texto sem nada acrescentar ou retirar dele.

B. IMPOSSIBILIDADE DA LEITURA SACRIFICIAL

R.G.: É preciso constatar que não há nada no que os Evangelhos afirmam diretamente sobre Deus que autorize o postulado inevitável ao qual conduz a leitura sacrificial da Epístola aos hebreus. Esse postulado foi formulado plenamente pela teologia medieval, e é o de uma exigência sacrificial por parte do Pai. Os esforços para explicar esse pacto sacrificial só levam a absurdos; Deus precisa vingar sua honra comprometida pelos pecados da humanidade etc. Não somente Deus exige uma nova vítima, mas ele reclama a vítima mais preciosa e querida, seu próprio filho. Sem dúvida, esse postulado fez mais do que qualquer outra coisa para desacreditar o cristianismo aos olhos dos homens de boa vontade no mundo moderno. Tolerável ainda para a

mentalidade medieval, tornou-se intolerável e constitui o obstáculo por excelência para um mundo inteiro revoltado contra o sacrificial, e com razão, embora essa própria revolta permaneça impregnada de elementos sacrificiais que ninguém até agora conseguiu extirpar.

Se nos referirmos às passagens que se remetem diretamente ao Pai de Jesus, constataremos facilmente que não há nada nelas que permita atribuir à divindade a menor violência. Muito ao contrário, é um deus estrangeiro a qualquer violência que nos é apresentado. O mais importante dessas passagens nos Evangelhos sinóticos nega formalmente a concepção vingadora e retaliadora da qual subsistem traços até o fim do Antigo Testamento. Sem mesmo se referir a todas as assimilações implícitas ou explícitas de Deus ao amor encontrado no Evangelho de João e, principalmente, nas Epístolas atribuídas ao mesmo autor, pode-se afirmar sem medo que os Evangelhos completam nesse ponto o trabalho do Antigo Testamento. Eis o texto, a meu ver fundamental, que nos apresenta Deus como estrangeiro a qualquer vingança, desejoso, em consequência, de ver os homens renunciarem à vingança.

> Ouvistes o que foi dito: *Amarás teu próximo* e odiarás o teu inimigo. Eu, porém, vos digo: amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem; desse modo sereis filhos de vosso Pai que está nos céus porque ele faz nascer o seu sol igualmente sobre maus e bons e cair a chuva sobre justos e injustos. (Mt 5, 44-45)

Na proximidade deste texto, também seria preciso colocar aqueles que negam qualquer responsabilidade divina nas enfermidades, doenças, catástrofes diversas em que vítimas inocentes perecem e, sobretudo, é claro, nos conflitos. Nenhum deus é culpado disso: é uma prática imemorial e inconsciente que aqui é explicitamente repudiada, consistindo em atribuir à divindade a responsabilidade de todos os males que podem acontecer aos homens. Os Evangelhos retiram da divindade a mais essencial de suas funções nas religiões primitivas, sua capacidade de polarizar tudo que os homens não conseguem controlar em suas relações com o mundo e principalmente em suas relações interdividuais.

É exatamente porque essa função é eliminada que se considera que os Evangelhos instauram uma espécie de a-teísmo prático. Os mesmos que se

insurgem contra a concepção sacrificial citam por vezes essa passagem para acusar o texto evangélico de propor uma concepção em última análise mais longínqua e mais abstrata da divindade que a do Antigo Testamento: o velho Iahweh interessava-se suficientemente pelos homens para que suas iniquidades o enfurecessem. Ao contrário, a passagem que acabo de citar parece propor um Deus impávido.

Na realidade, no pensamento evangélico não se trata de um Deus indiferente, mas de um Deus que se quer fazer conhecer e que só pode ser conhecido pelos homens se obtiver deles o que Jesus propõe, o que constitui o tema essencial e mil vezes repetido de sua pregação, uma reconciliação total e sem intermediário sacrificial, como vimos um pouco antes, uma reconciliação que permitiria a Deus revelar-se tal como é, pela primeira vez na história humana. A harmonia das relações entre os homens não mais exigiria sacrifícios sangrentos, as fábulas absurdas da divindade violenta e todas as formações culturais mitológicas das quais os homens, até então, não conseguiam se livrar.

G.L.: Vemos por que os sacrifícios e tudo o que está implicado na mentalidade sacrificial constituiriam para a revelação de tal divindade um obstáculo intransponível. Entre essa divindade não-sacrificial que a seu ver o texto evangélico apresenta, e as divindades sacrificiais de que falamos até aqui, haveria uma incompatibilidade tão radical quanto entre as concepções religiosas da vida, consideradas em seu conjunto, e o ateísmo do mundo moderno.

R.G.: Acho que a incompatibilidade é ainda mais radical porque o ateísmo moderno, como assinalamos, é incapaz de revelar os mecanismos vitimários; seu ceticismo vazio com relação a qualquer religiosidade constitui uma nova maneira de manter esses mecanismos numa sombra propícia à sua perpetuação. No caso do texto evangélico, ao contrário, a revelação explícita do fundamento vitimário comum a todas as religiões realiza-se graças à divindade não-violenta e não pode ser realizada sem ela. Nessa revelação, a divindade não-violenta, o Pai de Jesus, desempenha um papel de primeiríssimo plano. É isso que significa a estreita associação entre o Pai e o Filho, sua natureza comum, e a ideia, várias vezes repetida em João, de que Jesus constitui o caminho único para se chegar ao Pai, que ele próprio é a mesma coisa que o Pai; ele não é somente o Caminho, ele é a Verdade e a Vida. É exatamente por isso que aqueles que viram Jesus viram o próprio Pai.

J.-M.O.: Para justificar a leitura sacrificial, da qual nunca se trata nos Evangelhos, seríamos obrigados a postular, entre o Filho e o Pai, uma espécie de entendimento que permaneceria secreto e que faria referência ao sacrifício em questão. O Pai, por razões que nos permanecem obscuras, pediria ao Filho que se sacrificasse, e o Filho, por razões que permanecem obscuras, obedeceria a essa injunção, digna dos deuses astecas. Em suma, tratar-se-ia de um acordo secreto sobre coisas relacionadas com a violência, tal como poderia existir, atualmente, entre as superpotências que seriam obrigadas por vezes a se entenderem sem consultar seus povos.

R.G.: É justamente a ideia inacreditável e insustentável de tal pacto que é explicitamente contradita por textos do Evangelho segundo São João cuja importância decisiva nenhum cristão pode deixar de reconhecer:

> Não vos chamo mais servos,
> pois o servo ignora
> o que seu senhor faz;
> Eu vos chamo de amigos,
> pois tudo que ouvi de meu Pai
> vos dei a conhecer. (João 15,15)

J.-M.O.: Ou é com um funcionamento não-sacrificial que estamos tratando aqui, o primeiro e único funcionamento não-sacrificial que já se viu entre os homens, ou é ainda o funcionamento sacrificial que governa o texto, e tudo o que o senhor afirma sobre o texto evangélico cai no vazio. A originalidade absoluta desse texto não passaria de uma aparência.

Como já em tantas ocasiões, tudo vai depender de nossa capacidade de mostrar que a leitura que o senhor propõe, a leitura não-sacrificial, é superior à leitura sacrificial, proposta pelas igrejas e anti-igrejas. É aqui que aquilo que está em jogo torna-se vertiginoso; a demonstração vai ser realizada no ponto que é o único que o senhor considera realmente decisivo em relação a tudo que foi dito antes. Se a ampla reviravolta que o senhor está realizando na antropologia é comandada pela evolução do próprio texto evangélico, pela desintegração das leituras sacrificiais que impediram que até aqui sua potência subversiva se exercesse entre nós, ou pelo menos que se exercesse plenamente, é preciso que a leitura não-sacrificial prevaleça de modo decisivo sobre todas as leituras sacrificiais que já foram feitas.

Já temos sinais claros dessa superioridade: sua leitura das Maldições contra os fariseus e outros textos que revelam que a vítima expiatória não constitui, propriamente, uma "interpretação". Não é nunca o senhor que está interpretando, mas o próprio texto. Trata-se agora de mostrar que todos os outros temas se organizam e se esclarecem na perspectiva do assassinato fundador e que o conjunto constitui exatamente o cumprimento não-sacrificial da dinâmica veterotestamentar.

C. APOCALIPSE E DISCURSO PARABÓLICO

J.-M.O.: Temos aqui, aparentemente, algo difícil e mesmo impossível, em razão da semelhança entre os temas que agora o senhor deve explicitar e a estrutura de todos os grandes mitos da violência. O que fazer dessa ameaça universal que o tema apocalíptico constitui? Como não enxergar aí uma regressão para a concepção violenta da divindade? Como seria possível reconciliar essa ameaça com os aspectos pacíficos e sorridentes do texto evangélico, a pregação do Reino de Deus? Essa contradição é tão incômoda para o espírito que, durante todo o século XIX, homens como Renan esforçaram-se por distinguir, no fundo, dois Evangelhos: uma pregação originária que pertenceria a um Jesus "histórico", mais ou menos arbitrariamente postulado, e uma retomada transfiguradora e falsificadora dessa pregação que faria dela uma teologia, por uma formidável mas banal vontade de potência eclesial, cujo protótipo seria evidentemente o apóstolo Paulo. O senhor não estaria obrigado a voltar a esse tipo de leitura, ou seja, uma divisão implícita ou explícita do texto evangélico em duas partes desiguais: de um lado, o bom texto antissacrificial e humanista, e de outro o malvado texto teológico e sacrificial? O senhor não é obrigado a expulsar esse texto mau fora do Evangelho, num gesto renovado de todas as práticas sacrificiais clássicas?

R.G.: De modo algum. Vou mostrar-lhes que tudo se integra sem dificuldade à leitura não-sacrificial.

O essencial é ver que a violência apocalíptica predita pelos Evangelhos não é divina. Essa violência, nos Evangelhos, é remetida aos homens, nunca a Deus. O que faz os leitores acreditarem que se trata ainda da velha cólera divina, sempre viva no Antigo Testamento, é que a maioria dos traços apocalíp-

ticos, as grandes imagens desse quadro, são tomadas de textos do Antigo Testamento.

Essas imagens continuam sendo pertinentes, porque já é a crise mimética e sacrificial que elas descrevem. Nos Evangelhos, trata-se ainda da mesma estrutura de crise, mas dessa vez não existe mais divindade para interromper a violência e tampouco para infligi-la Portanto, trata-se aqui de uma longa decomposição da cidade terrestre, de confrontos caóticos de uma humanidade desamparada.

Todas as referências ao Antigo Testamento são precedidas de um *como* que revela o caráter metafórico do empréstimo mítico:

> *Como* aconteceu nos dias de Noé, assim será ainda nos dias do Filho do Homem. Comiam, bebiam, casavam-se e davam-se em casamento até o dia em que Noé entrou na arca; então veio o dilúvio que os fez perecer a todos. Acontecerá *tudo como* nos dias de Lot: comiam, bebiam, compravam, vendiam, plantavam, construíam; mas no dia me que Lot saiu de Sodoma, Deus fez chover do céu fogo e enxofre, que os fez perecer a todos. *O mesmo* acontecerá no Dia em que o Filho do Homem se revelar. (Lc 17, 26-30)

Aqui, não somente se trata explicitamente de uma comparação, como seu único objetivo é mostrar o caráter não-miraculoso dos acontecimentos que esperam os homens. Em meio aos mais estranhos fenômenos, são os cuidados cotidianos que prevalecerão, a apatia e a indiferença que dominarão. Nos últimos dias, nos é dito, "o amor do grande número esfriará". Consequentemente, a luta dos duplos triunfará por toda parte; o conflito dos duplos tornar-se-á planetário:

> Haveis de ouvir falar sobre guerras e rumores de guerras. Cuidado para não vos deixardes alamar: pois é preciso que isso aconteça, mais isso ainda não é o fim. De fato, nação se levantará contra nação, e reino contra reino. (Mt 24, 6-7)

G.L.: Em suma, a violência apocalíptica nos Evangelhos é sempre remetida aos homens, e nunca a Deus. Se os comentadores não percebem isso, é porque eles leem os textos à luz dos apocalipses veterotestamentários aos quais a divindade efetivamente permanece misturada, mas que lhes servem de base na medida exata em que é a crise mimética que eles descrevem.

R.G.: Ninguém se pergunta se esses textos não são retomados num espírito que é próprio ao Evangelho, e que os dessacraliza completamente. Isso não interessa de forma alguma aos leitores modernos. Quer se declarem crentes ou incréus, esses permanecem fiéis à leitura medieval que na verdade tudo sacralizou novamente. Uns por preservarem a concepção de um deus de violência que colocaria, ele mesmo, fim às abominações de uma humanidade pecadora; outros, porque só estariam interessados em denunciar a primeira concepção, em vez de criticar realmente os textos, e não lhes ocorre que esses textos, sempre ridicularizados e nunca realmente decifrados, poderiam estar ligados a um espírito totalmente diferente do espírito do cristianismo sacrificial.

J.-M.O: De qualquer maneira, não se pode negar que existem certos textos em que Jesus assume a velha violência destruidora de Iahweh. Tenho sob os olhos, por exemplo, na versão de Lucas, a parábola dos vinhateiros homicidas que o senhor comentou anteriormente. Eu a resumo brevemente:

Depois de ter alugado seu vinhedo a rendeiros, o proprietário foi viver no estrangeiro. Para recolher os frutos de seu arrendamento ele enviou vários emissários, os profetas, que foram espancados, expulsos e voltaram de mãos vazias. Finalmente, ele envia seu filho, o herdeiro do pai, que os vinhateiros assassinam. Jesus pergunta então a seus ouvintes: O que fará o dono da vinha? E ele próprio responde: Ele fará massacrar os vinhateiros infiéis, e colocará outros em seu lugar (Lc 20, 15-16; Mc 12, 9).

R.G.: O texto de Mateus apresenta com relação aos de Marcos e de Lucas uma diferença que parece insignificante nas perspectivas habituais, mas que se revela capital na nossa. Há a mesma questão em Marcos, e é sempre Jesus que a coloca, mas desta vez, *não é ele quem responde*, são os ouvintes:

> "Então, quando vier o dono da vinha, o que fará com esses vinhateiros?" Eles lhe responderam: "Destruirá de maneira horrível esses miseráveis, e arrendará a vinha a outros vinhateiros que lhes entregarão os frutos no tempo devido". (Mt 21, 40-41)

Jesus não responsabiliza Deus pela violência; deixa a seus ouvintes o cuidado de concluir em termos que correspondem não ao seu, mas ao pensamento deles, que pressupõe a existência de uma violência divina. Parece-me que o texto de Mateus deva ser preferido. Não é por acaso que Jesus deixa a

ouvintes cegos e surdos a responsabilidade de uma conclusão que continua sendo a mesma, mas que apenas os ouvintes prisioneiros da visão sagrada atribuem à divindade. A repugnância do redator de Mateus a colocar na boca de Jesus uma fala que torna Deus capaz de violência provém de um sentido muito justo da singularidade evangélica diante do Antigo Testamento.

Em Marcos e Lucas, a entonação interrogativa permanece presente, mas ela não corresponde mais a nenhuma necessidade, pois é o próprio Jesus que coloca a questão e fornece a resposta. Parece tratar-se de um simples efeito de retórica.

A comparação com o texto mais complexo e mais significativo de Mateus mostra entretanto que deve se tratar de algo totalmente diferente. Os redatores de Marcos e Lucas, ou os escribas que recopiaram, evidentemente simplificaram um texto cuja forma completa e significativa é a de Mateus. A forma questão-resposta subsiste, mas não corresponde mais à intenção original, que era de deixar os ouvintes se responsabilizarem pela conclusão violenta.

Por não terem apreendido essa intenção, Marcos e Lucas abandonaram um elemento de diálogo que lhes parecia insignificante, mas que, quando se reflete, revela-se de capital importância.

Em geral, a fidelidade dos redatores a um pensamento tão desconcertante quanto o pensamento evangélico tem algo de espantoso. Podemos constatar, no entanto, pelo exemplo que acabamos de comentar e também por outros, que minúsculas deserções já vêm se imiscuir por vezes numa versão, por vezes em outra.

Essas deserções aumentaram e se multiplicaram pelos inúmeros comentadores, cristãos e não-cristãos. É sempre em direção aos textos que tendem a recair na sacralização veterotestamentária que a posteridade se dirige, talvez porque esses textos lhe pareçam os mais "característicos" do espírito religioso tal como concebido por eles. A concepção habitual do tema apocalíptico, por exemplo, empresta a maioria de seus traços ao Apocalipse de São João, texto com certeza menos representativo da inspiração evangélica que os capítulos apocalípticos dos Evangelhos (Mt 24, Mc 13, Lc 17, 22-37; 21, 5-37).

A intenção que atribuo à versão de Mateus, na parábola dos vinhateiros homicidas, certamente não é alheia ao espírito evangélico. Para se convencer

disso, basta constatar que ela se encontra, desta vez de maneira muito explícita, numa outra parábola, a dos talentos.

O servo que se contenta em enterrar o talento que lhe foi entregue, em vez de fazê-lo frutificar, é também aquele que tem do senhor a imagem mais rebarbativa. Vê nele um patrão exigente que colhe ali onde não semeou. No final das contas, o que acontece a esse servo está de acordo com sua expectativa, com a imagem que ele faz de seu senhor, não por esse ser realmente como é concebido por esse homem – o texto de Lucas é o mais sugestivo –, mas porque os homens forjam eles próprios o seu destino, e quanto mais se deixam fascinar pelo obstáculo mimético, menos se tornam capazes de escapar dele (Lc 19, 11-27).

Tirando desse servo o único talento que lhe tinha sido confiado ao partir, o senhor não diz: "sou exatamente como você me imaginava", mas "por que você vê em mim aquele que colhe ali onde não semeou etc., por que você não fez frutificar o talento que lhe confiei? "A parábola não assume a crença em um deus vingador exatamente onde essa crença parece confirmada; são sempre mecanismos puramente humanos que a operação da violência põe em evidência. "Eu te julgo segundo tuas próprias palavras, mau servo."

É sem dúvida essa a principal lição a ser tirada de nossa pequena análise. A ideia de uma violência divina não tem lugar na inspiração evangélica. Mas não é a única lição. Nossas leituras, já há algum tempo, referem-se exclusivamente a relatos ditos parabólicos. E esses relatos parabólicos são apresentados explicitamente como metafóricos, para aquém da verdade evangélica, mas como os únicos ainda acessíveis à maioria dos ouvintes (Mt 13, 10-23).

O texto evangélico esforça-se por definir a insuficiência da parábola em relação à mensagem de Jesus (a respeito da parábola do semeador); de forma alguma o consegue, mas a partir de agora podemos vislumbrar no que consiste essa insuficiência. Ela consiste no fato de se recair na concepção violenta da divindade e na crença numa retaliação vingadora.

Para ser escutado por seus ouvintes, Jesus deve até certo ponto falar a sua língua, levando em conta ilusões que não podem ainda ser desenraizadas. Tendo em vista a ideia que fazem da divindade, eles só conseguem absorver a verdade se revestida de mito, e é exatamente isso que faz Jesus nas duas parábolas que citamos: ele mostra o jogo da violência que vai se voltar

contra os homens, e deixa a seus interlocutores a responsabilidade da interpretação que irá sacralizar esse jogo. Mas a advertência permanece válida pois o jogo da violência é real e, no interior mesmo da ilusão sagrada, ele é corretamente descrito.

D. POTÊNCIAS E PRINCIPADOS

G.L.: No entanto, é difícil pensar que as grandes descrições apocalípticas não comportem elementos sobrenaturais.

R.G.: É verdade que tudo isso tem uma amplidão cósmica: é o planeta inteiro que é afetado; é tudo em que se baseia a existência humana que afunda, mas nenhum maestro divino conduz esse jogo; é mesmo a ausência total de Deus, antes do julgamento, que dá a esses textos um sabor particular de fantástico gelado, de humanidade destacada de suas amarras, análoga à massa líquida do dilúvio.

> E haverá sinais no sol, na lua e nas estrelas. Na terra, as nações estarão em angústia, inquietas com o bramido do mar e das ondas; os homens morrerão de medo, *na expectativa daquilo que ameaçará o mundo, pois as potências do céu serão abaladas.* (Lc 21, 25-26)

A passagem que acabei de ler-lhes pode ser enganosa quanto a referência as "potências dos céus". O fato de que essas potências estejam abaladas mostra que aqui só se pode tratar da verdadeira divindade, inabalável. As potências dos céus não têm nada a ver nem com Jesus, nem com seu Pai. Foram elas que dominaram e ordenaram os homens desde que o mundo é mundo. Se aproximarmos esse texto de outros textos nos Evangelhos e nas Epístolas de Paulo, constataremos que essas potências mundanas recebem os mais diversos nomes; elas podem ser apresentadas como humanas, ou ainda como angélicas. Quando Paulo afirma que não foi o próprio Deus, mas um de seus anjos que promulgou a lei judaica, ele quer dizer que essa lei participa ainda dessas potências, por vezes apresentadas, de forma significativa, como intermediários entre Deus e os homens. De acordo com a maneira pela qual são consideradas e os períodos históricos, antes ou depois da intervenção de Je-

sus nas questões do mundo, essas "potências dos céus" aparecerão seja como forças positivas que mantêm a ordem e impedem os homens de se autodestruir, na espera do verdadeiro Deus, seja ao contrário como véus e obstáculos que retardam a plenitude da revelação.

A interpretação que estou resumindo é frequentemente admitida, e para uma apresentação mais completa da questão, remeto-os ao excelente comentário de Markus Barth em sua edição da Epístola aos efésios.[1]

G.L.: Essa questão das *potências* é de importância capital. Penso que, a seu ver, a unidade dessas potências enraíza-se no assassinato fundador, e que é preciso aproximar os textos que nos falam delas do texto de João sobre *Satã assassino desde o início*, ou seja, sobre o enraizamento do mundo dos homens no assassinato fundador.

R.G.: É exatamente isso que estou pensando. Os Evangelhos anunciam incessantemente que o Cristo deve triunfar sobre essas potências ou, em outros termos, que ele irá dessacralizá-las, mas os Evangelhos e o Novo Testamento em seu conjunto datam do primeiro e do segundo séculos de nossa era, ou seja, de uma época em que, segundo toda evidência, esse trabalho de dessacralização está longe de ser concluído. É por isso que os redatores evangélicos não podem se impedir de recorrer, para designar essas potências, a expressões ainda marcadas pela simbolização violenta quando, ao contrário, é sua desconstrução plena e total que eles estão anunciando, o processo do qual nós mesmos somos herdeiros, e que nos permite identificar hoje o mecanismo dessas potências.

É com essas potências em questão, afirmam os Evangelhos, que Jesus trava a luta decisiva. E é no momento em que elas acreditam triunfar, no momento em que a palavra que as revela e as denuncia como profundamente mortíferas e violentas é reduzida ao silêncio pela crucificação, ou seja, por um novo assassinato e uma nova violência, que essas potências, que se acreditam uma vez mais vitoriosas, na realidade estão vencidas. De fato, é então que o segredo jamais revelado de sua operação se inscreve de modo explícito no texto evangélico.

O pensamento moderno enxerga nisso uma revanche imaginária, uma espécie de sublimação do fracasso cristão pelos discípulos de Jesus. Nunca

1. *Ephesians*, I, p. 170-183 (Anchor Bible).

suspeitou que talvez se tratasse do protótipo absoluto de mecanismos intelectuais que interessam enormemente a esse mesmo pensamento, e que ele acredita ter descoberto sozinho, sem nenhum tipo de ajuda; principalmente não de uma ajuda proveniente do texto evangélico. O *conhecimento* do *desconhecimento* é algo cujo monopólio acreditamos possuir, mas na realidade os nossos mais fortes pensamentos, sob esse aspecto, apoiam-se sempre, sem o saber, no texto evangélico; talvez a única coisa que façam seja reencontrar incessantemente, numa série de tentativas e de desvios que logo deixarão de parecer inextricáveis, o mecanismo do assassinato fundador e de seu desconhecimento literalmente "quebrado" pela revelação evangélica.

Existe em Paulo uma verdadeira doutrina da vitória brilhante, mas ainda oculta, representada pelo aparente fracasso de Jesus, uma doutrina da eficácia da cruz que nada tem a ver com o sacrifício. A seguir, essa doutrina foi completamente abafada sob a leitura sacrificial e, nas raras ocasiões em que é descrita, os comentadores tendem a acusá-la de conter elementos de magia que a tornam suspeita à ortodoxia cristã e que justificam o desuso no qual recaiu.

Temos aqui um novo exemplo desses formidáveis paradoxos que tingem nossas análises. Na realidade, essa doutrina de Paulo sobre a eficácia da cruz é de importância absolutamente... crucial; é o caminho a ser tomado para confirmar nossa leitura da cruz como revelação do mecanismo fundador, leitura que a concepção sacrificial, necessariamente, oculta. Penso poder mostrar que essa doutrina, em Paulo, desempenha um papel muito mais importante do que tudo aquilo que, já nele, poderia a rigor anunciar a leitura sacrificial. É a seguir, na Epístola aos hebreus e os outros textos nela inspirados ou provenientes de uma inspiração análoga, desta vez realmente regressiva, que triunfa a interpretação sacrificial da qual a teologia cristã ainda não se liberou.

O texto mais revelador é o do Colossenses 2, 14-15. O Cristo, escreve Paulo,

> nos fez reviver com ele... apagando o ato redigido contra nós e que nos era contrário com seus decretos. E esse ato, ele o fez desaparecer pregando-o à cruz. Ele despojou os Principados e Potências e os expôs em espetáculo [fazendo deles um objeto de zombaria pública] triunfando delas no Cristo [arrastando-as em seu cortejo triunfal].

O ato que nos é contrário com seus decretos é a cultura humana, reflexo terrível de nossa violência. Ele traz contra nós um testemunho que nem conseguimos perceber. E é essa ignorância em que nos encontramos que assenta os principados e as potências em seus tronos. Portanto, dissipando essa ignorância, a cruz triunfa sobre as potências, zomba delas, mostra o que há de ridículo no mecanismo de sacralização. A cruz tira sua eficácia dissolutiva exatamente do fato de revelar como opera aquilo que, após ela, não é senão o mal. Para que Paulo possa falar como o faz, é *preciso que a operação das potências desse mundo seja a mesma que a da crucificação.* Portanto, é exatamente ela que, inscrita no texto evangélico, torna-se desmistificada pelo Cristo, privada para sempre de seu poder estruturante para o espírito humano.

Certos exegetas gregos têm em grande conta essa teoria pauliniana da crucificação. Para Orígenes, como para Paulo, a humanidade antes do Cristo estava submetida ao jugo de potências maléficas. Os deuses pagãos e o sagrado são assimilados a anjos maus que ainda dominam as nações. O Cristo aparece no mundo para lutar contra essas "potências" e esses "principados". Seu próprio nascimento já é nefasto para o domínio dessas potências sobre as sociedades humanas:

> Quando Jesus nasceu [...] as potências enfraqueceram, sua magia tendo sido refutada e sua operação dissolvida.[2]

Orígenes retorna todo o tempo a esse "expôs em espetáculo" da Epístola aos colossenses e sobre a obra da cruz que "torna a catividade cativa" (Cl, Jó VI, 56-57).

Sem dúvida, foi um certo entendimento do texto que acabei de ler e de outros análogos que levou Dante, na *Divina comédia*, a apresentar Satã pregado à cruz, num quadro que parece bizarro e mesmo deslocado para aqueles que possuem uma visão convencional e sacrificial da crucificação.

Para confirmar que na crucificação se trata sem dúvida de um mecanismo de desconhecimento desarranjado para sempre pela inscrição textual da qual foi alvo, temos outras passagens de Paulo, segundo as quais a Sabedoria de Deus ironicamente anulou os efeitos dos cálculos dos poderosos. "Nenhum

---

2. Jean Daniélou, *Origène*, p. 265.

dos príncipes desse mundo conheceu essa sabedoria, pois se a tivessem conhecido, não teriam crucificado o Senhor da Glória" (I, Co, 2,8).

Ao fazer funcionar uma vez mais o mecanismo fundador contra o próprio Jesus, que revelava o segredo de seu poder, o assassinato fundador, as potências deste mundo pensavam estar sufocando para sempre a Palavra de Verdade; elas acreditavam ter triunfado uma vez mais com um método que sempre tinha permitido que triunfassem no passado. O que elas não entenderam é que, apesar do consenso temporário ao qual mesmo os discípulos mais fiéis se agregaram, não era a mentira habitual que estava inscrita nos Evangelhos, a mentira das religiões de todo o planeta, mas sim a própria matriz estrutural. Os discípulos conseguiram retomar e perpetuaram a lembrança do acontecimento, não sob a forma mítica que deveria ter prevalecido, mas sob uma forma que revela a inocência do justo martirizado, que exclui a sacralização da vítima como culpada, considerada responsável pelas desordens puramente humanas a que sua morte põe um fim. Foi assim que as "potências" foram vencidas e, se tudo se refizesse, Jesus não seria crucificado...

A morte de Jesus, aliás, não tem nenhuma eficácia no plano mundano. Autorizando essa morte, o grande sacerdote não atinge o objetivo que tinha sido traçado, o de *sacrificar uma única vítima para que a nação toda não pereça* (João 11,50).

No Evangelho de Lucas, entretanto, o tratamento sofrido por Jesus não é completamente desprovido do tipo de efeito esperado por seus perpetradores mais lúcidos:

> Então Herodes, juntamente com seus guardas, depois de ter tratado Jesus com desprezo e escárnio, vestiu-o com uma veste brilhante e mandou-o novamente para Pilatos. *E nesse mesmo dia, Herodes e Pilatos tornaram-se amigos, de inimigos que eram antes.* (Lc 23, 11-12)

J.-M.O.: Parece que o texto evangélico fornece esse detalhe para mostrar que ele não ignora o tipo de efeito produzido pelo tipo de acontecimento no qual convém classificar a crucificação, trata-se de um efeito temporário e menor. No que tange o essencial, os efeitos reconciliadores e ordenadores não são produzidos.

Se se tratasse mais uma vez do sagrado violento, a crucificação seria eficaz no plano da sociedade. Ora, o Cristo nos diz todo o tempo que ela não o é; muito pelo contrário, ela irá abalar qualquer vida social, religiosa e mesmo familiar. Longe de "proferir ameaças" com relação ao que quer que seja, o Cristo apenas enuncia as consequências dessa reviravolta. Os deuses da violência estão desacreditados; a máquina está quebrada, a expulsão não vai mais funcionar. Os assassinos do Cristo agiram em vão, ou melhor, eles agiram de maneira fecunda por terem ajudado o Cristo a inscrever a verdade objetiva da violência no texto evangélico; e essa verdade, mesmo desconhecida e escarnecida, vai percorrer lentamente seu caminho, desagregando todas as coisas como um veneno insidioso.

R.G.: O tema apocalíptico cristão é o terror humano e não divino, é o que tem mais chances de triunfar pelo fato de os homens estarem mais libertos desses espantalhos sagrados que nossos humanistas acreditam poder pulverizar por sua própria iniciativa e que eles reprovam ao judaico-cristão de perpetuarem em demasia. Eis-nos agora livres. Sabemos que estamos sós entre nós, sem nenhum pai disciplinador para atrapalhar nossas histórias. Então, é preciso olhar não mais para trás, mas para a frente, mostrando do que o homem é capaz. A fala apocalíptica decisiva somente afirma a responsabilidade absoluta do homem na história: vocês desejam que sua morada seja deixada por sua conta; *pois bem, ela lhes é deixada.*

O castigo divino é desmistificado pelos Evangelhos; ele existe apenas na imaginação mítica à qual o ceticismo moderno permanece curiosamente fiel. É em relação a esse aspecto inexistente que a indignação dos modernos não deixa ridiculamente de se exercer, pois trata-se de um traço em definitivo reconfortante. Enquanto a violência parece ser divina, ela no fundo não amedronta ninguém, seja por dirigir-se para a salvação, seja por parecer inexistente. A confiança veterotestamentária na *possibilidade última* da violência repousa inevitavelmente sobre o próprio mecanismo fundador cujos efeitos benéficos são tacitamente esperados, precisamente pelo fato de esse mecanismo não se encontrar ainda verdadeiramente revelado. É essa positividade da violência que desapareceu nos Evangelhos. Se dessa vez a ameaça é realmente aterrorizante, é porque ela é irremediável no plano em que se situa, sem nenhum tipo de solução; ela deixou de ser "divina".

Na ausência do mecanismo fundador, o princípio de violência que domina a humanidade vai conhecer uma formidável recrudescência ao entrar em agonia. Para compreender isso, basta lembrar o caráter paradoxal de tudo o que se refere ao mimetismo e à violência. Essa não pode se tornar seu próprio remédio a não ser com a intermediação do mecanismo vitimário, e o mecanismo vitimário só é desencadeado no paroxismo frenético da "crise". Isso quer dizer que uma violência atingida em pleno funcionamento, uma violência que perdeu seus freios e que hoje se encontra declinante será paradoxalmente mais terrível que uma violência ainda intacta. Tal violência vai sem dúvida multiplicar as vítimas, como na época dos profetas, num vão esforço de toda a humanidade para restaurar suas virtudes reconciliadoras e sacrificiais.

E. A PREGAÇÃO DO REINO

G.L.: Mas não seria preciso incluir entre as consequências da violência coletiva esses temas no final das contas essenciais que são a reunião dos discípulos em torno de um Jesus ressuscitado e divinizado? Não temos aqui algo completamente análogo ao que se encontra em outras religiões?

R.G.: Eu gostaria de mostrar que a essa questão essencial devemos responder negativamente. Mas antes de chegar lá, termino minha explicação sobre o tema apocalíptico na perspectiva não-sacrificial, acrescentando a isso um segundo tema capital, o do Reino de Deus que irá, acredito que pela primeira vez, articular-se logicamente com a crucificação e o Apocalipse.

Para a crítica evangélica dos dois primeiros séculos, a conjunção desses dois temas, o Apocalipse e a pregação dita do "Reino de Deus" colocou um problema insuperável. Em meados do século XIX, a ênfase era colocada sobre o Reino; o pensamento liberal produzia, como Renan, um Jesus humanitário e socializante. Minimizava-se o tema apocalíptico. Albert Schweitzer, num ensaio célebre, revelou a inutilidade desses esforços, colocando novamente a ênfase no tema apocalíptico declarado mais ou menos ininteligível para nós, alheio à existência moderna.[3] Era o início do século XX!

---

3. *The quest of the historical Jesus*, p. 330-403 e passim.

Na primeira parte da pregação de Jesus, o tom é inteiramente diferente; não há qualquer traço de anúncio apocalíptico; trata-se apenas da reconciliação entre os homens, que também é o Reino de Deus onde todos são convidados a penetrar.

J.-M.O.: Já definimos o Reino de Deus quando falamos da atitude evangélica em relação à lei judaica. O Reino é o amor que substitui os interditos e os rituais, assim como todo o aparato das religiões sacrificiais.

R.G.: Ao reler o Sermão da Montanha, vemos que a significação e o alcance do Reino de Deus são perfeitamente claros. Trata-se de reconciliar os irmãos inimigos, de pôr um fim à crise mimética pela renúncia de todos à violência. Fora da expulsão coletiva, reconciliadora porque unânime, apenas a renúncia incondicional e caso seja necessário unilateral à violência, pode acabar com a relação de duplos. O Reino de Deus é a eliminação completa e definitiva de qualquer vingança e de todas as represálias nas relações entre os homens.

Jesus transforma tudo isso, na vida cotidiana, num dever absoluto, uma obrigação sem contrapartida, que exclui qualquer exigência de reciprocidade:

> Ouvistes que foi dito: *olho por olho e dente por dente.* Pois bem! Eu vos digo que não deveis afrontar o homem mau: ao contrário, se alguém te der um tapa na face direita, oferecei-lhe também a face esquerda; e se alguém te processar e tomar tua túnica, entrega-lhe também o manto. (Mt 5, 38-40)

Os intérpretes modernos veem claramente que no Reino de Deus tudo se reduz a livrar os homens da violência, mas como esses fazem dela uma ideia falsa, não compreendem a rigorosa objetividade dos meios recomendados por Jesus. Os homens imaginam que a violência ou é uma espécie de parasita do qual seria fácil se livrar, por meio de medidas profiláticas apropriadas, ou então, ao contrário, que ela é um traço indelével da natureza humana, um instinto ou uma fatalidade que seria inútil combater.

Para os Evangelhos, tudo acontece de outra forma. Livrar-se da violência é uma tarefa à qual Jesus convida todos os homens e ele a concebe em razão da verdadeira natureza dela, das ilusões que ela suscita, da maneira pela qual ela se propaga, e de todas as leis que tivemos mil vezes oportunidade de verificar durante esses nossos encontros.

A violência é escravidão: ela impõe aos homens uma visão falsa não somente da divindade, mas de todas as coisas. É exatamente por isso que ela é um Reino fechado. Escapar à violência seria escapar desse Reino para penetrar em outro Reino, de cuja existência a maioria dos homens nem consegue suspeitar: o Reino do amor que é também o do verdadeiro Deus, esse Pai de Jesus sobre o qual os prisioneiros da violência não fazem a menor ideia.

Evidentemente, para sair da violência é preciso renunciar à ideia de retaliação; é preciso portanto renunciar às condutas que sempre pareceram naturais e legítimas. Parece-nos justo, por exemplo, responder aos bons procedimentos com bons procedimentos e aos maus com maus, mas isso é o que todas as comunidades do planeta sempre fizeram, com os resultados que conhecemos... Os homens imaginam que, para escapar da violência, basta-lhes renunciar a qualquer *iniciativa* violenta, mas como ninguém acredita ter sido o primeiro a tomar essa iniciativa, como toda violência tem um caráter mimético, e resulta ou acredita resultar de uma primeira violência que ela devolve a seu ponto de partida, essa renúncia é apenas uma aparência, e não consegue mudar nada. A violência percebe-se sempre como legítima represália. Portanto, é ao direito às represálias que seria preciso renunciar, e até mesmo àquilo que é considerado, em muitos casos, como legítima defesa. Como a violência é mimética, pois nunca ninguém se sente responsável por seu primeiro jorro, apenas uma renúncia incondicional pode levar ao resultado desejado:

> Se fazeis o bem a quem vo-lo faz qual é vosso mérito? Até mesmo os pecadores fazem isso. E se emprestais àqueles de quem esperais receber, qual o vosso mérito? Mesmo os pecadores emprestam a pecadores para receber o equivalente. Ao contrário, amai vossos inimigos, fazei o bem e emprestai sem esperar nada em troca. (Lc 6, 33-35)

Se interpretarmos a doutrina evangélica a partir de nossas próprias observações sobre a violência, veremos que ela enuncia da maneira mais clara e concisa tudo o que os homens devem fazer para romper com a circularidade das sociedades fechadas, tribais ou nacionais, filosóficas ou religiosas. Nada falta e nada é supérfluo. Essa doutrina é de um realismo absoluto. Ela vê tudo que está implicado na saída fora da "clausura metafísica" e ela nunca

cai nos erros gêmeos do fanatismo moderno que desconhece a ambiguidade e a universalidade da violência, e que combate seja a desordem seja a ordem, seja o desregramento, seja a regra, sempre acreditando que para vencer a violência basta livrar-se, por meio da violência, disto ou daquilo, seja refrear ainda mais que no passado os impulsos individuais, seja liberá-los na esperança absurda de que essa liberação seja capaz por si só de estabelecer a paz entre os homens.

Por não conhecerem a Violência e o papel que ela desempenha na vida humana, os intérpretes imaginam seja que os Evangelhos pregam uma espécie de moral natural que os homens, por serem naturalmente bons, respeitariam por si mesmos se não houvesse os "malvados" que os impedissem de fazê-lo, seja que o Reino de Deus é uma espécie de utopia, um sonho de perfeição inventado por algum doce sonhador, incapaz de compreender sobre quais bases a humanidade sempre funcionou e continuará a funcionar.

Ninguém enxerga que é da verdadeira natureza da violência que se deduz, por uma lógica implacável, a regra simples e única do Reino. Ninguém enxerga por que a desobediência ou obediência a essa regra engendra dois Reinos que não podem se comunicar entre si, separados por um verdadeiro abismo. Os homens podem superar esse abismo; para isso é preciso e basta que todos juntos, mas por uma decisão que depende de cada indivíduo em particular, pois os outros, por uma vez, não estão implicados nisso, e não deveriam ser capazes de contrariá-la, adotem a regra única do Reino de Deus.

J.-M.O.: Se seguirmos seu raciocínio, o verdadeiro *sujeito* humano não pode emergir senão da regra do Reino; fora dessa regra só existe mimetismo e "interdividualidade". Até esse momento, apenas a estrutura mimética é sujeito.

R.G.: Exatamente... Para acabar de compreender o Reino de Deus, é preciso apreender o contexto de sua pregação. Os Evangelhos apresentam a si próprios como situados no paroxismo de uma crise que João Batista define como sacrificial e profética, retomando o início do Deutero-Isaías: *Todos os vales serão preenchidos, todas as montanhas rebaixadas.* Temos aqui o grande nivelamento trágico, o triunfo da violência recíproca. É por isso que o reconhecimento mútuo de João Batista e do Cristo, o selo da autenticidade profética e messiânica, é em primeiro lugar a ausência de simetria antagonista, o fato simples e miraculoso de não sucumbir à vertigem da violência.

Da mesma forma, durante todo o período profético, foi sempre em plena crise que os profetas se dirigiram ao povo eleito, propondo-lhe substituir pela harmonia e o amor o conflito simétrico e estéril dos duplos, a violência que nenhum sacrifício consegue mais curar. Quanto mais a situação é desesperada, mais o absurdo da violência recíproca torna-se evidente, e parece que crescem as chances de a mensagem poder ser ouvida.

Com Jesus, temos em última análise a mesma crise e a mesma mensagem, com a diferença, segundo os Evangelhos, de que o paroxismo último chegou e que não haverá mais outra chance. Todos os aspectos do dilema apresentam-se com a maior nitidez: como os recursos sacrificiais estão definitivamente esgotados, como a violência está prestes a ser revelada, não subsiste nenhuma possibilidade de compromisso, não existe mais escapatória.

Compreendemos por que um dos títulos de Jesus é o de "profeta". Jesus é o último e o maior dos profetas, aquele que os resume e que os transcende, ele é o profeta da última chance, que é também a melhor. Com ele, produz-se um deslocamento ao mesmo tempo minúsculo e gigantesco situado no prolongamento direto do Antigo Testamento, mas que também constitui uma formidável ruptura. Temos pela primeira vez a eliminação completa, o fim da violência divina, a verdade de tudo que precede finalmente explicitada, e ela exige uma completa conversão do olhar, uma metamorfose espiritual sem precedentes na história da humanidade. Isso implica também uma simplificação absoluta das relações humanas pelo fato de que todas as falsas diferenças dos duplos são anuladas, uma simplificação no sentido em que se fala de simplificação algébrica.

Vimos que, em todos os textos do Antigo Testamento, a desconstrução dos mitos, dos rituais e da lei não pode realmente se concluir, pois a revelação plena do assassinato fundador não se realiza. A divindade, por mais des-violentizada que seja, nunca o é por completo. É exatamente por isso que sempre existe um futuro indeterminado e indistinto, em que a resolução propriamente humana do problema, a reconciliação face a face que um suplemento de violência deveria trazer, por um mecanismo puramente humano e racional, esclarecendo os homens sobre a estupidez e inutilidade da violência simétrica, permanece parcialmente confundida com a esperança de uma nova epifania propriamente divina da violência, de um "dia de Iahweh", que seria ao mesmo tempo o paroxismo da cólera divina e uma reconciliação igual-

mente divina. Pode-se dizer que apesar do progresso extraordinário dos profetas em direção a uma compreensão exata das estruturas religiosas e culturais, nunca o Antigo Testamento tende para a racionalidade completa, que teria se desfeito dessa esperança de purgação violenta, e que renunciaria a exigir de Deus a solução apocalíptica, a liquidação completa dos "malvados", para garantir a felicidade dos eleitos.

J.-M.O.: Em suma, é nessa perpetuação atenuada da purgação e da violência divina que estaria situada a diferença entre os apocalipses veterotestamentários e o Apocalipse evangélico. Diante deste último, todos os comentadores regressam automaticamente para a concepção veterotestamentária.

R.G.: A metamorfose do veterotestamentário em evangélico não é apenas uma operação intelectual; é a própria crise que amadurece, é um momento histórico nunca antes possível, o momento da escolha absoluta e consciente entre duas formas de reciprocidade, ao mesmo tempo extremamente próximas e radicalmetne opostas uma à outra, o momento em que a desgregação cultural e a verdade da violência chegaram a um ponto de maturação tal que tudo logo irá tender seja para uma violência infinitamente destruidora, seja para a não-violência do Reino de Deus, única capaz de perpetuar a comunidade.

Nesse instante supremo, os riscos são maiores do que nunca, mas a conversão do olhar e do comportamento nunca foi mais fácil, pois a inutilidade e a estupidez da violência e de suas leis nunca foram tão claras. A oferta do Reino deve intervir nesse momento preciso que corresponde, segundo toda evidência, a um conceito evangélico muito importante e muito mal compreendido, que é a *hora* do Cristo. No início dos Evangelhos, particularmente no de João, Jesus manifesta um grande cuidado de só falar na sua hora, e também, é claro, de não deixar passar essa hora, que não retornaria.

A oferta do Reino não é pura forma; ela corresponde a uma possibilidade que nunca teria sido mais acessível para os judeus, "preparados", como eles são, eu o repito – e essa é uma expressão evangélica – pelo Antigo Testamento, a se lançar na grande aventura do Reino. É exatamente porque essa possibilidade não é ilusória que a mensagem de Jesus é a boa nova imediata sobre esta terra. Pela primeira vez os homens podem escapar desse desconhecimento e dessa ignorância que os envolve desde o início de sua história. Enquanto restar uma esperança de sucesso, a pregação do Reino

não contém nenhuma sombra, não se acompanha de nenhum anúncio amedrontador.

E ao mesmo tempo é esclarecido o tom de urgência extraordinária que caracteriza essa primeira pregação de Jesus, o tom ansioso, e mesmo impaciente que marca suas objurgações. A ocasião perdida não será reencontrada... Infeliz de quem olha para trás, infeliz de quem observa os vizinhos e espera que eles se decidam antes de decidir por si mesmo a seguir o exemplo de Jesus.

J.-M.O: Em suma, não se trata de rediferenciar a comunidade, mas de transformar a má reciprocidade universal, que não é vantajosa para ninguém e que prejudica todos os homens, numa boa reciprocidade que não se distingue do amor e da luz do verdadeiro Deus. É no momento em que a violência está no auge, em que a comunidade encontra-se à beira da dissolução, que as chances de ter sucesso são as maiores, assim como os perigos, se os homens não reconhecerem a situação de urgência extraordinária em que se encontram.

À luz de tudo o que o senhor está dizendo, percebe-se não só por que o Reino de Deus é apresentado como uma realidade permanente, sempre oferecida a todos os homens, como também uma oportunidade histórica sem precedente. Compreende-se por que Jesus apresenta sua *hora* com tanta solenidade e tenta fazer seus interlocutores diretos compreenderem a responsabilidade imensa, mas também a chance excepcional que constitui para eles o fato de viverem essa hora absolutamente única em toda a história humana (João 2, 4; 7, 30; 8, 20; 12, 23-27; 13, 1; 17, 1).

F. REINO E APOCALIPSE

R.G.: Os acontecimentos que seguem a pregação do Reino de Deus dependem inteiramente da acolhida que lhes for reservada pelos ouvintes de Jesus. Se eles aceitassem incondicionalmente o convite, jamais haveria anúncio apocalíptico nem de crucificação. A maioria dentre eles desvia-se com indiferença ou hostilidade. Os discípulos disputam os melhores postos naquilo que eles concebem como uma espécie de movimento político-religioso desti-

nado a encontrar um lugar ao sol no universo judaico da época. Aliás, essa é a maneira de pensar de inúmeros comentadores modernos.

Quanto mais se confirma que o Reino é um fracasso, mais sombrias ficam as perspectivas de futuro. No século XIX, os intérpretes da escola histórica e psicológica atribuíam esse obscurecimento à amargura de uma reversão que Jesus não teria previsto, que o teria surpreendido; a leitura de então, que via o Apocalipse como apelo à cólera divina, aparentemente verificava essa falsificação sugerindo que Jesus ou seus discípulos deviam sentir o tipo de ressentimento que decorre de tais excessos de linguagem, pouco conformes ao espírito adocicado e humanitário que eles teriam experimentado até então,

Essa leitura, que ainda domina a maioria das interpretações contemporâneas, é visivelmente absurda; ela é totalmente suscitada por nossa incapacidade de reconhecer a violência fundadora e o papel primordial desempenhado por seu desconhecimento em toda a história humana, desconhecimento aqui perpetuado.

Sem essa revelação não é possível aceder à verdadeira lógica do texto. O obscurecimento se produz à medida que se torna mais precisa a atitude negativa dos únicos indivíduos que poderiam ajudar Jesus em sua tarefa e iniciar o bom contágio da boa reciprocidade. Para explicar essa mudança de tom, não são motivos psicológicos que devem ser evocados.

A partir de agora, temos em mãos todos os fios dessa lógica que metamorfoseia o anúncio do Reino em anúncio apocalíptico: se os homens recusam a paz que Jesus lhes oferece, a que não vem da violência, e que por isso *ultrapassa o entendimento humano*, a eficácia da revelação evangélica vai se manifestar inicialmente pela violência, por uma crise sacrificial e cultural de um radicalismo inaudito, pois não haverá mais vítima sacralizada por interromper seus efeitos. O fracasso do Reino, na perspectiva evangélica, não é o fracasso da tarefa à qual Jesus se consagra, mas é o abandono inevitável da via fácil e direta que seria a aceitação por todos dos princípios de conduta enunciados por ele; é o recurso à via indireta, que dispensa o consentimento de todos os homens, mas que passa pela crucificação e pelo Apocalipse. Em suma, a revelação não é de forma alguma suspensa pelo apego obstinado da maioria dos homens à violência, *pois de agora em diante essa violência tornou-se sua própria inimiga, e vai acabar destruindo a si própria*; o Reino de Satã, mais dividido do que nunca contra ele mesmo, não conseguirá mais se manter.

A única diferença é que, permanecendo fiéis à violência, tomando seu partido, mesmo que não percebam isso, os próprios homens, depois de terem-na *adiado* uma vez mais, obrigam a revelação a tomar o caminho terrível da violência desmesurada. É sobre esses homens, e exclusivamente sobre eles, que recai a responsabilidade do caráter trágico e catastrófico da mutação que a humanidade vai conhecer.

Se os Evangelhos, e mais particularmente o de Mateus, dividem-se nitidamente em duas partes, a primeira consagrada à pregação do Reino e a segunda aos anúncios apocalípticos e à Paixão, é porque existe realmente entre essas duas partes um acontecimento negativo, mas com consequências formidáveis, representado pelo sufocamento imediato da pregação evangélica sob a indiferença e o desdém daqueles que são imediatamente expostos a ela. É esse acontecimento que determina as duas vertentes do texto, certamente bastante opostas por seu conteúdo e sua tonalidade, mas de forma alguma incompatíveis e sempre logicamente articuladas entre si, por um vínculo, cuja existência a crítica humanista e historicista do século XIX não poderia suspeitar. Todas as ilusões dessa crítica, e daquelas que a sucederam, repousam sobre o desconhecimento desse vínculo, ou seja, sempre sobre o desconhecimento imemorial de um assassinato fundador.

J.-M.O.: Como aqui tudo acontece na presença da revelação explícita do mecanismo fundador, o caráter demonstrativo do que o senhor está dizendo torna-se cada vez mais irrecusável. Se virtudes redentoras são efetivamente atribuídas à Paixão, elas devem se situar *num outro plano*, sem nenhuma relação com o mundo edificado sobre a violência, esse mundo pelo qual Jesus não reza, pois isso significaria rezar pela anulação de sua própria obra, seria rezar contra o advento do Reino de Deus. Quando Jesus diz: "O mundo passará, mas minhas palavras não passarão", ele não quer dizer somente que suas palavras irão durar para sempre. A palavra de Jesus tem um efeito destruidor sobre o mundo no sentido em que é aqui compreendido. Longe de estar consolidado, o mundo de Herodes e de Pilatos, o mundo de Caifás e dos zelotas tem literalmente que se desfazer com o sopro dessa palavra. Pois essa palavra traz ao mundo a única verdade que lhe é impossível escutar sem se dissolver, sua própria verdade.

Jesus não veio para reafirmar a seu redor a unidade da violência do sagrado, mas sim para ordenar e governar como Moisés; ele não veio para reu-

nir um povo a seu redor; para forjar sua unidade no cadinho dos ritos e interditos, mas, pelo contrário, para virar definitivamente essa longa página da história humana.

G.L.: Se por vezes Jesus é comparado a um segundo Moisés, é pelo fato de que com ele, assim como com Moisés, uma etapa decisiva da história começa, mas ela não é a mesma, e em muitos aspectos a missão de Jesus, como o senhor mostrou, opõe-se àquela de Moisés, que é de arbitragem e de legislação (Lc 12, 13-14).

R.G.: A recusa do Reino por aqueles a quem ele é inicialmente oferecido não ameaça ainda senão a comunidade judaica, a única a ter se beneficiado da *preparação* veterotestamentária. O termo é evangélico e aplica-se, em Lucas, a João Batista, no qual se resume a ação de todos os profetas anteriores a Jesus:

> Ele mesmo [João] irá precedê-lo [o Messias] com o espírito e o poder de Elias, para conduzir o coração dos pais para seus filhos, e os rebeldes à sabedoria dos justos, preparando para o Senhor um povo bem disposto. (Lc 1, 17-18)

Essa preparação tem sua contrapartida, que é exatamente a indiferenciação que deve tender, cedo ou tarde, para a boa reciprocidade ou para a má. É a destruição total que ameaça, num futuro próximo, o judaísmo como entidade religiosa e cultural. Lucas, em particular, esforça-se por distinguir um Apocalipse próximo e especificamente judaico, de um Apocalipse mundial que irá se situar "após os tempos dos pagãos", depois que os Evangelhos tiverem sido anunciados ao mundo inteiro e provavelmente recusados por ele.

G. MORTE NÃO-SACRIFICIAL DO CRISTO

R.G.: Se reconhecermos que as análises anteriores estão bem fundamentadas, e se tentarmos realmente nos desfazer dos restos da mentalidade sacrificial que poluem e obscurecem inevitavelmente os recantos de nosso cérebro, veremos que agora dispomos de todos os elementos para compreender que a morte de Jesus tem razões totalmente alheias ao sacrifício. Tudo que ainda estava um pouco vago na leitura não-sacrificial vai ser esclarecido da forma

mais completa. Veremos então que o texto evangélico em seu conjunto e em todos os seus detalhes é governado pela lógica que descrevo.

Como vimos, Jesus é a causa direta mas involuntária das divisões e das dissensões que sua mensagem não pode deixar de provocar, devido à incompreensão quase universal, mas é bem evidente que toda sua ação orienta-se para a não-violência e nenhuma ação mais eficaz poderia ser concebida.

Já disse que Jesus não é responsável pelo horizonte de Apocalipse, em primeiro lugar por detrás da história judaica, e a seguir de toda história humana. Para o universo judaico, devido à própria superioridade do Antigo Testamento sobre qualquer mitologia, o ponto de não-retorno já foi atingido. A Lei e os Profetas, como vimos, constituem realmente um anúncio do Evangelho, uma *praefiguratio Christ*, – como a Idade Média afirmava fielmente sem conseguir demonstrá-lo – porque eles constituíam um primeiro êxodo fora do sacrificial, uma retirada gradual dos recursos culturais. É no momento em que a aventura, de qualquer modo, chega a seu término, que Jesus, evidentemente na perspectiva evangélica – é sempre nessa perspectiva que me situo – intervém na cena judaica.

De agora em diante, qualquer retorno é impossível; a história cíclica terminou, exatamente pelo fato de sua fonte começar a aparecer.

G.L.: É a mesma fonte, acredito, que também aparece nos pré-socráticos, na aurora do que acredito dever ser chamado nossa história no sentido pleno do vocábulo, no momento, em outros termos, em que sem se desfazer completamente, os ciclos do eterno retorno – aos quais Nietzsche voltará no gênio de sua loucura – se abrem para um futuro que parece ainda inteiramente não determinado.

Embora Empédocles nos ofereça um admirável texto antissacrificial que o senhor citou em *la Violence et le sacré* [*A violência e o sagrado*] (p. 69), os pré-socráticos não enxergam ou enxergam mal as consequências éticas daquilo que afirmam, no plano das relações entre os homens. É sem dúvida essa a razão pela qual estão *sempre* na moda no mundo ocidental e filosófico, ao passo que os profetas *nunca* o estão!

R.G.: Voltemos à atitude do próprio Jesus. A decisão de não-violência não poderia se constituir num engajamento revogável, uma espécie de contrato do qual seríamos obrigados a respeitar as cláusulas apenas na medida em que as outras partes contratantes também as respeitassem. Se assim fosse,

o engajamento pelo Reino de Deus seria uma farsa adicional, no estilo das vinganças rituais ou das nações unidas. Assim, apesar da defecção geral, Jesus vai se considerar como sempre obrigado pela promessa do Reino. Para ele, a palavra que vem de Deus, a palavra que sugere que não se deve *imitar* ninguém, a não ser o próprio Deus, esse Deus que se abstém de qualquer represália e que faz brilhar seu sol ou cair sua chuva indiferentemente sobre os "bons" e sobre os "maus", essa palavra, para ele, permanece absolutamente válida, permanece válida até sua morte, e é isso, segundo toda evidência, que faz dele a Encarnação dessa Palavra. O Cristo, em suma, não pode continuar morando num mundo em que essa Palavra, nunca é mencionada, ou, pior ainda, é ridicularizada e desvalorizada por aqueles que a tomam em vão, por aqueles que se consideram fiéis a ela e na realidade não o são. O destino de Jesus no mundo não difere do destino da Palavra divina. É por essa razão que o Cristo e essa Palavra, repito, são uma única e mesma coisa.

Não somente Jesus permanece fiel a essa Palavra de Amor, mas ele faz tudo para esclarecer aos homens sobre o que os espera caso perseverem nos caminhos que sempre foram os seus. A urgência é tal e o que se encontra em jogo tão colossal, que se justifica a extrema veemência e mesmo a brutalidade que Jesus mostra em suas relações com "aqueles que têm ouvidos para não ouvir e olhos para não ver". É por isso – num paradoxo suplementar, na verdade de uma injustiça sufocante, mas esperado, pois sabemos que nada será poupado àquele que compreende tudo o que o mundo a seu redor se recusa a compreender – que o próprio Jesus acaba sendo acusado de violência injustificada, de palavras ofensivas, de excessivo espírito polêmico, de falta de respeito pela "liberdade" de seus interlocutores.

Num processo que já dura há séculos, ou melhor, vamos repetir, desde o início da história humana, a pregação do Reino será sempre inserida, inicialmente no mundo judaico, e a seguir no universo inteiro, no momento preciso em que as chances de sucesso são as maiores, no momento preciso, consequentemente, em que tudo está prestes a afundar na violência desmedida. Jesus é aquele que apreende lucidamente tanto a ameaça quanto a possibilidade de salvação. Portanto, ele é imperiosamente obrigado a prevenir os homens: anunciando a todos o Reino de Deus, Jesus apenas está, ele próprio, obedecendo aos princípios que enuncia. Seria falta de amor por seus irmãos guardar o silêncio e abandonar a comunidade humana a esse destino que ela está

se forjando sem perceber. Se Jesus faz-se chamar Filho do Homem, é em primeiro lugar, acredito, por causa de um texto de Ezequiel que reserva a um "Filho do Homem" uma missão de advertência bastante comparável ao que os Evangelhos conferem a ele próprio.

> A palavra de Iahweh me foi dirigida nestes termos: Filho de homem, fale aos filhos de teu povo. Tu lhes dirá: quando faço vir a espada contra um país, o povo desse país escolhe entre eles um homem e o colocam como sentinela; se ele vê a espada vir contra seu país, toca a trombeta para dar alarme ao povo...
>
> Também tu, filho de homem, tornei-te sentinela para a casa de Israel. Quando tu escutares uma palavra de minha boca, hás de avisá-los de minha parte. Quando eu disser ao homem mau: "Homem mau, vais morrer" e se tu não falares para advertir o homem ruim que abandone sua conduta, é ele, o ímpio, que morrerá por seu pecado, mas é a ti que pedirei contas de seu sangue. Se ao contrário tu avisares o homem ímpio para que ele abandone sua conduta, para que ele se converta e se ele não se converter, ele morrerá por causa de seu pecado, mas tu salvarás tua vida.
>
> E tu, filho de homem, dize à casa de Israel: "Repete estas palavras: 'Nossos pecados e nossos erros pesam sobre nós. É por causa deles que estamos perecendo. Como poderíamos viver?' Dize-lhes: 'Por minha vida, oráculo do Senhor Iahweh, não sinto prazer com a morte do ímpio, mas sim com sua conversão, com a mudança de seus caminhos para ter a vida. Convertei-vos, convertei-vos de vosso mau caminho. Por que haveis de morrer, casa de Israel?'"
> (Ez 33, 1-11)

Não somente Jesus faz de tudo para avisar os homens e para desviá-los de caminhos a partir de agora fatais – os textos mais terríveis como as "Maldições contra os fariseus" não passam de advertências as mais supremas e ameaçadoras – mas uma vez que eles decidiram não escutá-lo e recaem em suas soluções habituais, ele lhes serve de vítima; ele não resiste a seus golpes e é à sua custa que eles irão se reconciliar e refundar uma comunidade ritual, caso isso seja ainda possível. Portanto, em todos os planos concebíveis, ele está sempre pronto a assumir todos os riscos; ele está sempre pronto a pagar com sua própria pessoa para poupar os homens do terrível destino que os aguarda.

Recusar o Reino, como vimos, significa em primeiro lugar recusar o saber trazido por Jesus, o saber sobre a violência e seus resultados. Aos olhos dos homens que o recusam, esse saber é nefasto: ele mesmo é a pior das violências. É exatamente assim que devem se mostrar as coisas na perspectiva estreita da comunidade sacrificial. Jesus aparece somente como uma força subversiva e destruidora, como uma fonte de contaminação, uma ameaça para a comunidade, e ele realmente se transforma nisso no contexto do desconhecimento de que é alvo. Sua pregação não pode deixar de fazê-lo aparecer como totalmente desprovido de respeito pelas mais santas instituições, culpado de *hybris* e de blasfêmia, já que tem a audácia de igualar ao próprio Deus essa perfeição de Amor de que incessantemente dá mostras.

E é verdade que a pregação do Reino revela o caráter violento até mesmo das instituições aparentemente mais santas, a hierarquia eclesial, a ordem ritual do Templo, a própria família.

É contra Jesus, segundo a boa lógica sacrificial, que devem se voltar aqueles que acabaram de recusar o convite ao Reino. É impossível não ver nele o inimigo jurado e o corruptor dessa ordem cultural que eles tentam inutilmente restaurar.

Isso quer dizer que Jesus vai oferecer à violência a vítima mais perfeita que se possa conceber, a vítima que por todas as razões concebíveis a violência tem mais razões para escolher; e essa vítima, ao mesmo tempo, é a mais inocente.

J.-M.O.: O que o senhor está dizendo neste momento permite definir com mais precisão uma noção essencial que já esboçamos, ou seja, que Jesus é, de todas as vítimas que já o foram, a única capaz de revelar a verdadeira natureza da violência, e de revelar essa natureza até o fim. Sob todos os aspectos, sua morte tem algo de exemplar, e a significação de todas as perseguições e expulsões que a humanidade já cometeu, assim como de todos os desconhecimentos que daí decorreram, é por meio dela revelada e representada por toda a eternidade.

Em resumo, Jesus fornece a vítima expiatória por excelência, a mais arbitrária porque a menos violenta, mas também a menos arbitrária e a mais significativa, também porque a menos violenta; em outros termos, é sempre pela mesma razão que Jesus é a vítima por excelência, aquela na qual a história anterior da humanidade se encontra resumida, consumada e transcendida.

R.G.: A violência não pode tolerar que seja mantido em seu reino um ser que não lhe deve nada, que não lhe presta nenhuma homenagem e que constitui a única ameaça possível para seu domínio. O que ela não compreende, o que ela não consegue compreender, é que, se livrando de Jesus pelos meios habituais, ela irá cair na armadilha que apenas tal inocência poderia lhe preparar, pois em última análise não se trata nem mesmo de uma armadilha: ela não tem nada de escondido. Revela seu próprio jogo de tal maneira que a atinge para sempre em suas obras mais essenciais; a partir de então, quanto mais ela quiser esconder seu ridículo segredo, mais irá contribuir para sua revelação,

Vemos assim como a Paixão se insere entre a pregação do Reino e o Apocalipse, acontecimento desprezado pelos historiadores que têm temas muito mais sérios, Tibérios e Calígulas, a degustar, fenômeno sem importância do ponto de vista mundano, incapaz, pelo menos em princípio, de instaurar ou restaurar uma ordem cultural, mas muito eficaz no plano da subversão, coisa que nem os mais espertos desconfiam, perfeitamente capaz, em longo prazo, de minar e abater qualquer ordem cultural, motor secreto da história subsequente.

J.-M.O.: Vou interrompê-lo para duas questões: será que o senhor não estaria hipostasiando a violência, tratando-a como uma espécie de sujeito e inimigo pessoal de Jesus Cristo? Segunda questão: como o senhor ajusta tudo o que precede com a história real da cristandade histórica, ou seja, com a ineficácia factual da revelação evangélica? Nunca ninguém leu os Evangelhos da forma como o senhor está fazendo. Por mais brilhante e rigorosa que seja a lógica textual exposta, ela parece desprovida de qualquer influência sobre a história real da humanidade, e particularmente a história do mundo que se reclamou do cristianismo.

R.G.: À sua primeira questão, respondo lembrando que a violência, em todas as ordens culturais, é em última análise o verdadeiro sujeito de qualquer estrutura ritual, institucional etc. A partir do momento em que a ordem sacrificial entra em decomposição, esse sujeito só pode ser o Adversário por excelência para a instauração do Reino de Deus. É o diabo da tradição, aquele sobre o qual a teologia afirma justamente que ele é sujeito e entretanto que ele não o é.

À sua segunda questão não posso responder ainda, mas vou fazê-lo em breve. Por enquanto, basta dizer que estamos buscando a coerência do texto, e penso que a encontramos. Ainda não estamos preocupados com sua relação possível com nossa história. O fato de que essa lógica possa parecer abstrata, alheia a essa história, só a coloca mais em evidência como lógica desse texto que estamos lendo e, por enquanto, de nada mais.

Em primeiro lugar, é preciso insistir sobre o caráter não-sacrificial da morte do Cristo. Dizer que Jesus morre, não em um sacrifício, mas contra todos os sacrifícios, para que não haja mais sacrifícios, equivale a reconhecer nele a própria Palavra de Deus: "É a misericórdia que desejo e não os sacrifícios". Onde essa palavra não é obedecida, Cristo não pode permanecer. Não é em vão que ele profere essa palavra, e ali onde ela não produz efeitos, ali onde a violência comanda, Jesus deve necessariamente morrer. Em vez de se tornar o lacaio da violência, o que acontece forçosamente com a nossa palavra, a Palavra de Deus diz não a essa violência.

J.-M.O.: Isso não quer dizer, se eu o compreendi bem, que a morte de Jesus seja um suicídio mais ou menos disfarçado. O senhor demonstrou que não é disso que se trata. O elemento masoquista e mórbido de certo cristianismo é solidário da leitura sacrificial.

R.G.: Sim. Não vendo que a comunidade humana é dominada pela violência, os homens não compreendem que aquele dentre eles que for puro de violência, não mantendo com ela nenhuma cumplicidade, tornar-se-á necessariamente sua vítima. Todos dizem que o mundo é mau, violento, mas não enxergam que não há compromisso possível entre matar e ser morto. É esse dilema que a tragédia já ressalta, mas a maioria dos homens não acredita que ele seja realmente representativo da "condição humana". Aqueles que pensam assim são considerados "exagerados", por "considerarem as coisas tragicamente". Parece haver mil maneiras de se esquivar de tal dilema, mesmo nos períodos mais sombrios da história. Sem dúvida, mas esses homens não compreendem que devem à violência a paz relativa da qual desfrutam.

Como a não-violência pode se tornar fatal? Evidentemente, não o é por si mesma: ela é completamente orientada para a vida e não para a morte! Como a regra do Reino pode se tornar mortal? Isso se torna possível e mesmo necessário pelo fato de os outros homens recusarem-na. Para destruir toda violência, bastaria que os homens decidissem adotar essa regra. Se todos os

homens oferecessem a outra face, nenhuma face seria esbofeteada. Mas para isso é preciso que cada um, separadamente, e todos, conjuntamente, se entregassem de uma vez por todas a essa tarefa comum.

Se todos os homens amassem seus inimigos, não haveria mais inimigos. Mas se os homens se esquivam no momento decisivo, o que vai acontecer com o único que não se esquiva? Para ele, a palavra de vida vai se transformar em palavra de morte. Penso ser possível demonstrar que não existe nenhuma ação ou palavra atribuída a Jesus, mesmo aquelas aparentemente mais duras, incluindo a revelação do assassinato fundador e os últimos esforços para afastar os homens de um caminho agora fatal, que não estejam de acordo com a regra do Reino. É a fidelidade absoluta ao princípio definido em sua própria pregação que condena Jesus. Não existe outra causa para essa morte senão o amor ao próximo vivido até o fim na compreensão infinita de suas exigências. "Não há amor maior do que morrer por seus amigos" (João, 15, 13).

Se a violência governa realmente todas as ordens culturais, se as circunstâncias no momento da pregação evangélica são aquelas que o texto descreve, ou seja, o paroxismo dos paroxismos no interior de uma única e vasta crise profética da sociedade judaica, a recusa do Reino pelos ouvintes de Jesus deve logicamente levá-los a se voltar contra ele, e essa recusa resulta no final das contas tanto na sua escolha como vítima expiatória como na violência apocalíptica, exatamente pelo fato de que esta última vítima, mesmo morta por unanimidade, não produzirá os efeitos benéficos esperados.

Uma vez que tenha sido identificado o jogo da violência e a lógica de suas obras, a lógica dos homens violentos, se assim preferirem, diante da lógica de Jesus, percebe-se que esse nunca diz nada que não possa ser deduzido dos acontecimentos já passados na perspectiva dessas duas lógicas. O "dom profético", aqui e em outras partes, não se distingue da identificação dessas duas lógicas.

Compreendemos então por que os Evangelhos, a partir do momento em que o fracasso do Reino é confirmado, colocam na boca de Jesus repetidos anúncios tanto da crucificação quanto do Apocalipse. A maioria dos observadores só vê nesses anúncios espécies de adornos mágicos no interior de um desastre tão desesperador que seria preciso camuflar seu aspecto inesperado. Os falsificadores teológicos atribuiriam a seu herói poderes de cartomante para maquiar sua impotência!

É a incapacidade dos exegetas modernos de identificar as duas lógicas que acabei de distinguir que os faz falar dessa maneira. Embora a lógica da violência tenha provisoriamente a última palavra, a lógica da não-violência é superior, pois ela compreende a lógica da violência e compreende também a si própria, o que a lógica da violência é incapaz de fazer. Talvez essa lógica superior da não-violência seja delirante e demente; talvez se iluda, mas ela visivelmente existe e é ela que seria preciso identificar e criticar. Se os comentadores são incapazes disso, se atribuem aos Evangelhos intenções tão desprezíveis quanto as da publicidade moderna, ou da propaganda política, é por não compreenderem o que realmente se encontra em jogo.

E essa incompreensão não se distingue das atitudes já estigmatizadas pelo texto, e apenas reproduz e desenvolve reações já esboçadas entre os ouvintes de Jesus, incluindo as dos discípulos. Há aqueles que acreditam que Jesus vá se matar, e há os que acreditam na sua vontade de potência. Não existe nenhuma posição da crítica moderna que não seja esboçada pelo próprio texto evangélico, e é como se aquela tivesse levado em conta esses esboços. É preciso concluir que ela é incapaz de vê-los. Os exegetas não enxergam nunca que eles próprios já foram compreendidos e explicados pelo texto que se esforçam por compreender e explicar.

G.L.: Em suma, Jesus obedece até o fim a uma exigência de amor que afirma provir do Pai e que é dirigida a todos os homens. Não há por que achar que o Pai formula, a seu respeito, exigências que não formula a respeito de todos os homens: "Eu vos digo: amai vossos inimigos, rezai por vossos perseguidores; assim sereis filhos de vosso Pai que está nos Céus". Todo mundo é chamado a tornar-se filho de Deus. A única diferença, mas ela é certamente capital, é que o Filho escuta a Palavra do Pai e que ele se conforma a ela até o fim; ele se torna idêntico a essa palavra, ao passo que os outros homens, mesmo que a escutem, são incapazes de conformar-se a ela.

R.G.: Jesus é, portanto, o único homem que atinge a meta designada por Deus a toda a humanidade, o único homem nesta terra que nada deve à violência e suas obras. A apelação do Filho do Homem corresponde também, a esse cumprimento por Jesus de uma vocação que é a de todos os homens.

Se esse cumprimento, na terra, passa necessariamente pela morte de Jesus, não é porque o Pai decidiu assim, por estranhas razões sacrificiais; não é

nem ao Filho, nem ao Pai que se deve perguntar pela causa desse acontecimento, mas a todos os homens, à humanidade. O fato de que a humanidade nunca tenha verdadeiramente compreendido o que está em jogo revela claramente o desconhecimento perpetuado do assassinato salvador, nossa incapacidade de escutar a Palavra divina.

É exatamente por isso que os homens são obrigados a inventar essa exigência sacrificial demente que os alivia parcialmente de sua própria responsabilidade. Segundo eles, o Pai de Jesus continuaria sendo um Deus da violência, contrariamente ao que Jesus afirma explicitamente, e seria o Deus de uma violência nunca igualada, pois não somente ele exigiria o sangue da vítima mais próxima a ele, a mais preciosa e mais querida, mas depois passaria o tempo a sonhar em se vingar da humanidade inteira por uma imolação que ele mesmo teria exigido e premeditado.

Na realidade, os homens é que são responsáveis por tudo. Foram eles que mataram Jesus, por serem incapazes de se reconciliar sem matar. Mas a partir de então, nem mesmo a morte do Justo pode reconciliá-los: encontram-se expostos a uma violência infinita que eles mesmos produziram e que nada tem a ver, evidentemente, com a cólera ou a vingança de qualquer divindade.

Quando Jesus diz "que vossa vontade seja feita e não a minha", trata-se sem dúvida de morrer, mas não se trata de obedecer a uma exigência incompreensível de sacrifício, trata-se de morrer porque continuar a viver significaria a submissão à violência. Vão me dizer que "é a mesma coisa". Não é de forma alguma a mesma coisa, pois nas leituras habituais, a morte de Jesus em última análise não vem dos homens, mas de Deus, e é precisamente desse ponto que os inimigos do cristianismo tiram argumentos para mostrar que ele se reduz ao esquema de todas as religiões primitivas. É a diferença entre as religiões que permanecem submetidas às Potências, e a destruição dessas mesmas Potências por uma supertranscendência que nunca age pela violência, e que permanece radicalmente alheia à violência.

Se a paixão do Cristo é frequentemente apresentada como obediência a uma ordem sacrificial absoluta, isso se dá pela desconsideração dos textos que revelam nela uma exigência de amor ao próximo, mostrando que apenas essa morte pode realizar a plenitude desse amor.

> Sabemos que passamos da morte à vida, porque amamos nossos irmãos. Aquele que ama não permanece na morte. Quem quer que odeie seu irmão é um homicida; e sabeis que nenhum homicida tem a vida eterna permanecendo nele. Conhecemos o Amor pelo seguinte: este deu a vida por nós. E também devemos dar nossa vida por nossos irmãos. (I, João 3, 14-15)

Não amar seu irmão e matá-lo são uma única e mesma coisa. Qualquer negação de outro tende, como dissemos, para a expulsão e o assassinato. Tudo aqui é pensado em razão da situação humana fundamental que é o enfrentamento dos irmãos inimigos em seu momento paroxístico. É por isso que matar e morrer são a mesma coisa. Matar é morrer, morrer é matar, pois significa permanecer no círculo da má reciprocidade, na fatalidade das represálias. Assim, não amar é morrer, pois é matar. Caim – mencionado algumas linhas atrás no texto da Epístola – dizia: "Agora que matei meu irmão, todo o mundo pode me matar". Tudo que pode ser considerado solução de continuidade no texto que estamos lendo é na realidade solidário de todo o resto no seio da lógica evangélica. Não se deve hesitar em dar a própria vida para não matar, para sair, por meio disso, do círculo do assassinato e da morte. É portanto literalmente verdade, no interior do enfrentamento dos duplos, que aquele que quer salvar sua vida irá perdê-la; de fato, será necessário que ele mate seu irmão, e isso significa morrer no desconhecimento fatal do outro e de si mesmo. Aquele que aceita perder sua vida preserva-a para a vida eterna, pois ele é o único a não matar, único a conhecer a plenitude do amor.

J.-M.O.: Vemos vantagens decisivas da leitura aqui proposta: ela permite ler textos neotestamentários que até então nunca tinham sido lidos e mostra que todos esses textos estão de acordo entre si, ao passo que todas as leituras praticadas até aqui deixam subsistir evidentes contradições. Por exemplo, o fato de chamar de sacrifício a Paixão, mesmo que os próprios Evangelhos nunca empreguem tal termo, embora os Evangelhos só mencionem o sacrifício para opor-se a ele.

Contradição também entre o dizer de Jesus a respeito de suas relações com o Pai, que não incluem nenhuma violência e nada de oculto, e a afirmação de uma exigência sacrificial que viria do Pai e à qual o Filho obedeceria, de toda uma economia da violência não-humana, mas divina e forçosamente conjectural, pois não se trata dela em nenhuma parte do Evangelho.

H. A DIVINDADE DO CRISTO

R.G.: Para escapar à violência, dizem os Evangelhos, é preciso amar seu irmão, renunciar à *mimésis* violenta da relação dos duplos. É isso que faz o Pai e é tudo o que o Pai pede: que façamos como ele.

Por essa razão, o Filho promete aos homens que se eles conseguirem comportar-se como o Pai deseja, fazer sua vontade, serão todos Filhos de Deus. Não é Deus que ergue obstáculos entre ele próprio e os homens, são os homens.

G.L.: Isso não significaria suprimir qualquer barreira entre Deus e os homens, não seria divinizar uma vez mais a humanidade, com os Feuerbach e todo o humanismo do século XIX?

R.G.: Para pensar assim seria preciso pensar que o amor, no sentido cristão, o *ágape* de Nygren,[4] é como o senso comum em Descartes, a coisa mais bem repartida no mundo. Na realidade, esse amor, apenas Cristo entre os homens viveu-o até o fim. Assim, somente Cristo, na terra, encontrou Deus pela perfeição de seu amor. É porque os teólogos não veem o assassinato fundador e o aprisionamento universal na violência, a cumplicidade universal com a violência, que eles têm medo de comprometer a transcendência divina tomando ao pé da letra as palavras do Evangelho. Eles podem ficar tranquilos. Nenhuma dessas palavras corre o risco de tornar a divindade excessivamente acessível aos homens.

> Amarás o Senhor teu Deus de todo teu coração, de toda tua alma e de todo teu espírito; eis o maior e o primeiro mandamento. O segundo lhe é semelhante: Amarás teu próximo como a ti mesmo .(Mt 23, 37-39; Mc 12, 28-31; Lc 10, 25-28)

Os dois mandamentos não são diferentes em nada, pois o amor não marca nenhuma diferença entre os seres. É o próprio Jesus que o diz. E podemos redizê-lo depois dele sem medo de "humanizar" demais o texto cristão.

---

4. *Eros et Agape.*

Se o Filho do Homem e o Filho de Deus são o mesmo, é porque Jesus é o único a realizar uma perfeição do humano que não se distingue da divindade.

O texto evangélico, principalmente na versão de João, mas também nas versões sinóticas, afirma indubitavelmente tanto a divindade quanto a humanidade de Jesus. A teologia da Encarnação não é uma extrapolação fantasista; ela está rigorosamente de acordo com a lógica do texto. Mas é na leitura não-sacrificial, mais que na sacrificial, que ela se torna inteligível. Na verdade, pela primeira vez a noção de uma plenitude do humano que seria plenitude do divino é esclarecida num contexto propriamente religioso. Se apenas Jesus pode revelar plenamente o assassinato fundador e a extensão de sua dominação sobre a humanidade, é porque em nenhum momento essa dominação se exerce sobre ele. Jesus nos ensina a verdadeira vocação da humanidade, que é escapar dessa mesma dominação. A incapacidade de compreender a tarefa que nos é atribuída, justamente quem diz acreditar e escutar o Evangelho, essa incapacidade duas vezes milenar, e a ilusão sempre sacrificial que a concretiza, tanto nos crentes quanto nos incréus, confirma da maneira surpreendente tudo o que estamos constatando.

A leitura não-sacrificial permite compreender que o Filho é unido ao Pai na plenitude da humanidade e da divindade, sem levar a uma concepção fechada dessa união, sem tornar ininteligível a possibilidade de uma divinização do homem por intermédio de Deus. Essa divinização só poderia se realizar por seu intermediário, pois ele constitui o único Mediador, a única ponte entre o Reino da Violência e o Reino de Deus. Por sua fidelidade absoluta à Palavra do Pai, na terra em que essa Palavra não foi recebida, ele consegue fazê-la penetrar, ele consegue inscrever no texto evangélico a acolhida que os homens dominados pela violência devem necessariamente lhe reservar, e essa acolhida consiste em expulsá-lo.

A leitura não-sacrificial não é uma leitura humanista, que amputaria os aspectos propriamente religiosos do texto evangélico. Ao revelar a potência desmistificadora dos Evangelhos, ela encontra facilmente todos esses aspectos, e mostra a sua necessidade, assim como a das grandes afirmações canônicas sobre a divindade de Jesus e sua união com o Pai.

Longe de suprimir a transcendência divina, a leitura não-sacrificial revela-a como tão afastada de nós, na sua proximidade, que nem sequer

havíamos suspeitado de sua existência; ela sempre foi dissimulada e recoberta pela transcendência da violência, por todas as Potências e Principados que estupidamente confundimos com ela, ao menos em parte. Para desfazer essa confusão, para identificar a transcendência do amor, invisível por trás da transcendência violenta que acaba escondendo-a de nós, é preciso aceder ao assassinato fundador e aos mecanismos de desconhecimento que dele decorrem.

G.L.: Por sermos os joguetes desses mecanismos, não conseguimos nem mesmo perceber que eles já foram identificados e desconstruídos pelos Evangelhos, e que a divindade de que eles falam não tem absolutamente nenhuma relação com a violência.

R.G.: Essa distinção entre as duas transcendências parece absurda, inexistente para o espírito de violência que nos anima e que identifica a partir de agora as homologias estruturais entre o processo evangélico e a operação fundadora de todas as outras religiões, a operação que nós mesmos desmontamos. Essas analogias são reais, assim como são reais as analogias entre a má reciprocidade da violência e a boa reciprocidade do amor. Como ambas excluem as diferenças culturais, as duas estruturas são extremamente semelhantes; é exatamente por isso que se pode passar de uma a outra por uma conversão quase instantânea, mas também existe entre elas uma oposição radical, abissal, *que nenhuma análise estrutural consegue revelar*: é num espelho que enxergamos, *in aenigmate*.

J.-M.O.: A incompreensão da qual a revelação da violência sempre foi alvo também permite melhor perceber por que o texto cristão apresenta aquele que, apesar de todos os obstáculos, leva-a a uma boa conclusão, como enviado direto do Deus de não-violência, e emanando diretamente dele.

No interior da comunidade humana tributária da unanimidade violenta e prisioneira das significações míticas, não há lugar em que essa verdade pudesse prevalecer ou mesmo penetrar.

O momento em que os homens são mais permeáveis à verdade é o momento em que as falsas diferenças se dissolvem, mas é também o momento em que eles estão mais obscurecidos, pois é o momento em que a violência se intensifica. Cada vez que a violência começa a aparecer como fundamento, isso ocorre com os efeitos esperados de toda epifania violenta, na crise aguda e nos conflitos dos duplos que privam os homens de toda lucidez. Parece que

a violência sempre irá conseguir dissimular sua verdade, seja fazendo funcionar o mecanismo transferencial e restabelecendo o sagrado, seja levando a destruição até seu termo.

R.G.: Ou nos opomos violentamente à violência, e automaticamente fazemos seu jogo, ou então não nos opomos a ela, e ela logo nos cala a boca. Em outros termos, o jogo da violência é tal que sua revelação é impossível. Como a verdade da violência não consegue permanecer na comunidade, pois ela tem necessariamente que se fazer expulsar, a rigor ela só poderia ser ouvida exatamente enquanto estiver sendo expulsa, na medida em que se torna vítima e no breve instante que precede seu massacre. É preciso que essa vítima consiga nos atingir no momento em que a violência irá fechar sua boca. É preciso que ela possa dizer o suficiente para levar a violência a se desencadear contra ela, mas não na escuridão alucinada de todas as fundações religiosas que, por essa razão, permanecem ocultas. É preciso que haja testemunhas suficientemente lúcidas para relatar o acontecimento tal como realmente se produziu, sem transfigurá-lo ou transfigurando-o o menos possível.

Para que tudo isso se torne realidade, é preciso que as testemunhas já tenham sofrido a influência desse ser extraordinário, e que após terem sucumbido elas próprias ao domínio da violência coletiva, consigam se retomar e inscrevam sob uma forma não transfigurada o acontecimento transfigurador por excelência.

Para jogar esse jogo inédito, seria necessário um homem que não devesse nada a ninguém, que não pensasse segundo as normas, e que fosse capaz de dizer a verdade nua e crua, permanecendo completamente alheio a ela.

O surgimento de tal ser, num mundo inteiramente regido pela violência e pelos mitos da violência, é impossível. Para compreender que não é possível ver e fazer ver a verdade senão assumindo o lugar da vítima, seria preciso já ocupar esse lugar nas condições exigidas, seria preciso já possuir a verdade. Não é possível apreender a verdade senão já se comportando contrariamente às leis da violência, e não é possível se comportar contrariamente a essas leis senão se já se tiver apreendido essa verdade. A humanidade inteira encontra-se fechada nesse círculo. É por isso que os Evangelhos, o Novo Testamento em seu conjunto e a teologia dos primeiros concílios afirmam que o Cristo é Deus não por ter sido crucificado, mas porque ele é Deus nascido de Deus por toda a eternidade.

J.-M.O.: Em suma, longe de se constituir num desprendimento súbito, uma ruptura com a lógica dos textos que estamos revelando, a afirmação da divindade do Cristo, no interior da não-violência e do amor, constitui a única conclusão possível dessa lógica.

R.G.: O fato de que um saber autêntico sobre a violência e suas obras esteja enclausurado nos Evangelhos não pode ser de origem simplesmente humana. Nossa própria incapacidade de tornar realmente nosso um saber que está à nossa disposição já há dois milênios vai em breve confirmar uma intuição teológica extremamente segura, embora incapaz de formular explicitamente suas razões. Essas razões não podem se tornar inteligíveis senão para além do cristianismo sacrificial, à luz da leitura não-sacrificial finalmente possibilitada pelo desabamento deste último.

G.L.: Resumindo: ao proclamar a divindade de Jesus, a teologia não estaria cedendo à facilidade; essa crença não é uma simples hipérbole elogiosa, o fruto de uma supervalorização retórica. É a única resposta adequada a uma exigência absoluta.

R.G.: Reconhecer o Cristo como Deus significa reconhecer nele o único ser capaz de transcender essa violência que até agora tinha transcendido absolutamente o homem. Se a violência é o sujeito de qualquer estrutura mítica e cultural, o Cristo, de seu lado, é o único sujeito que escapa dessa estrutura para liberar-nos de sua dominação. Apenas essa hipótese permite compreender por quê a verdade da vítima expiatória encontra-se presente nos Evangelhos, e por que essa verdade permite desconstruir todos os textos culturais, sem nenhuma exceção. Não é porque essa hipótese sempre foi a da ortodoxia cristã que é preciso adotá-la. Se essa hipótese é ortodoxa, é porque existia nos primeiros tempos do cristianismo uma intuição rigorosa mas implícita da lógica evangélica.

Uma divindade não-violenta, caso ela exista, só pode indicar sua existência aos homens fazendo-se expulsar pela violência, demonstrando aos homens que ela não pode permanecer no Reino da Violência.

Mas essa demonstração tem que permanecer durante muito tempo ambígua e não decisiva, pois ela aparece como impotente aos olhos daqueles que vivem segundo as normas da violência. É exatamente por isso que de início ela se impõe apenas sob uma forma em parte falsificada e edulcorada, a da leitura sacrificial, que reintroduz um pouco de violência sagrada na divindade.

I. A CONCEPÇÃO VIRGINAL

R.G.: Se nos voltarmos para os temas evangélicos aparentemente mais míticos, como o da concepção virginal de Jesus, em Mateus e em Lucas, percebemos que, por trás das aparências fabulosas, é sempre uma mensagem oposta à mitologia que eles nos trazem, a de uma divindade não-violenta, alheia às epifanias obrigatórias do sagrado.

Tudo o que nasce do mundo e da "carne", para empregar a expressão do prólogo de João, é marcado pela violência e acaba por retornar à violência. Todo homem, nesse sentido, é o irmão de Caim, o primeiro a levar a marca dessa violência.

Em inúmeros nascimentos míticos, o deus copula com uma mortal para dar nascimento a um herói. Esses relatos são sempre marcados pelo selo da violência. Zeus se arremete sobre Sêmele, mãe de Dioniso como um predador sobre uma vítima e, efetivamente, fulmina-a. A concepção divina assemelha-se sempre a um estupro. Encontramos sempre os traços estruturais que enumeramos e, particularmente a monstruosidade. Encontramos sempre os efeitos de duplos, a oscilação da diferença, a alternância psicótica do tudo e do nada. Essas cópulas monstruosas de deuses, de homens e de animais correspondem ao paroxismo da violência recíproca e sua resolução. O orgasmo que apazigua o deus consituti uma metáfora da violência coletiva.

G.L.: E não o inverso, como afirma a psicanálise!

R.G.: Os nascimentos monstruosos constituem um modo particular da mitologia de fazer alusão a essa violência que sempre a assombra e que suscita as mais diversas significações. O fruto do nascimento ao mesmo tempo humano e divino é uma metáfora particularmente pertinente da resolução fulgurante da violência recíproca nessa violência unânime e reconciliadora que gera uma nova ordem cultural

A concepção virginal de Jesus utiliza sem dúvida o mesmo "código" que os nascimentos mitológicos para nos transmitir sua mensagem, mas o paralelismo dos códigos, justamente, deveria permitir que escutássemos a mensagem e constatássemos o que de fato é único, radicalmente diferente da mensagem da mitologia.

Entre aqueles que se encontram envolvidos na concepção virginal, o Anjo, a Virgem e o Todo-Poderoso não são relações de violência que se

instauram. Ninguém, aqui, é o Outro no sentido dos irmãos inimigos, o obstáculo fascinante que sempre estamos tentando afastar ou quebrar pela violência. A ausência de qualquer elemento sexual nada tem a ver com o puritanismo ou o recalque, imaginados pelo século XIX declinante, e bem dignos, na verdade, da baixa época que os originou. A ausência de qualquer sexualidade é a ausência de *mimésis* violenta, indicada nos mitos por meio do desejo e o estupro pela divindade. É a ausência desse ídolo, que é o modelo-obstáculo.

É a submissão perfeita à vontade não-violenta do deus evangélico, prefiguração daquela do próprio Cristo, que são significadas por todos os temas e falas da concepção virginal:

> "Salve, cheia de graça, o Senhor é convosco." (Lc 1, 28)
>
> O inédito não suscita nenhum escândalo, Maria não ergue qualquer obstáculo entre ela e a Palavra divina:
>
> "Sou a serva do Senhor. Que seja feito segundo a vossa Palavra." (Lc 1, 38)

Nas cenas do nascimento encontramos esse murmúrio infinito que anuncia a leveza da revelação no mundo dos homens, o desprezo que a envolve, as falsificações de que é alvo. Desde a origem, o menino Jesus é o excluído, o eliminado, o nômade, aquele que não possui nem mesmo uma pedra para repousar a cabeça. O albergue não o quer; Herodes procura-o por toda a parte para matá-lo.

Em todas as cenas, os Evangelhos e a tradição cristã, inspirando-se no Antigo Testamento, colocam em primeiro plano todos os seres predispostos ao papel de vítima, a criança, a mulher, os pobres, os animais domésticos.

As cenas da concepção virginal e do nascimento do Cristo podem utilizar um código mitológico sem se reduzir à mistificação grosseira ou à "ingenuidade mística" que vemos nelas. Essas condenações sumárias são ainda mais notáveis, em nossa época, pelo fato de terem deixado de ocorrer para as mitologias violentas. Certamente essa transformação deve ser comemorada, mas não se pode deixar de constatar que ela retira do jogo a única mensagem da não-violência, a do cristianismo, universalmente desprezada e rejeitada.

G.L: A única religião que se permite desdenhar e ridicularizar é a única que expressa algo diferente da violência e o desconhecimento dessa violência.

Impossível não perguntar sobre a significação possível dessa cegueira no universo das armas nucleares e da poluição industrial. A inteligência atual seria tão alheia quanto acredita ao universo no qual se encontra?

R.G.: Nada é mais revelador que a impotência dos grandes espíritos no mundo moderno para apreender a diferença entre a manjedoura do Natal cristã e as bestialidades monstruosas dos nascimentos mitológicos. Eis, por exemplo, o que escreve Nietzsche no *L'Antéchrist** [*Anticristo*] , depois de ter evocado, como bom herdeiro de Hegel, o que ele chama de "simbolismo intemporal" do Pai e do Filho que segundo ele figuraria no texto cristão:

> Tenho vergonha de lembrar o que a Igreja faz com esse simbolismo: ela não colocou uma história de Anfitrião no umbral da "fé" cristã? (p. 55)

Perguntamos por que Nietzche deveria sentir *vergonha* por encontrar nos Evangelhos aquilo que ele celebra com entusiasmo quando é encontrado fora deles. Não há nada de mais soberbamente dionisíaco, no final das contas, do que o mito de Anfitrião. O nascimento de Hércules parece-me bem de acordo com a vontade de potência e encontramos aí tudo o que Nietzsche alça às nuvens no *Nascimento da tragédia* e outros escritos.

Seria preciso realizar a exegese dessa *vergonha*, fingida ou real. Ela diz muito sobre os dois pesos e duas medidas que todo o pensamento moderno, na escola de Nietzsche e seus êmulos, aplica ao estudo da "mitologia" cristã.

Numerosos são os teólogos modernos que, tremendo, sucumbem ao terrorismo da modernidade e que condenam irremediavelmente aquilo do qual não experimentam nem mesmo a "poesia", esse traço último em nosso universo de uma intuição espiritual declinante. É assim que Paul Tillich rejeita de maneira peremptória o tema da concepção virginal devido ao que ele nomeia de "insuficiência de seu simbolismo interno".[5] Homem de sorte, para conseguir percorrer todo esse simbolismo sem minimamente se impressionar!

---

* Refere-se à numeração de página da edição francesa.

5. *Theology of culture*, p. 66.

O tema da concepção virginal em Lucas não é diferente, no fundo, da tese de Paulo que define o Cristo como o segundo Adão, ou o Adão perfeito. Dizer que o Cristo é Deus, nascido de Deus, e dizer que ele foi concebido sem pecado, é redizer que ele é alheio a esse universo da violência no interior da qual os homens estão aprisionados desde que o mundo é mundo, ou seja, desde Adão. O próprio Adão também é sem pecado, pois foi ele que, pecando pela primeira vez, fez a humanidade entrar no círculo do qual nunca mais saiu. O Cristo encontra-se portanto na mesma situação que Adão, exposto às mesmas tentações que ele, na verdade às mesmas tentações que todos os homens, mas desta vez ele vence a violência, e para toda a humanidade, a batalha paradoxal que todos os homens, após Adão, nunca deixaram de perder.

Se o Cristo é o único inocente, Adão não é consequentemente o único culpado. Todos os homens dividem essa culpabilidade arquetípica, mas apenas na medida das possibilidades de liberação que estão a seu alcance e que eles deixam escapar. Portanto, não podemos dizer que o pecado seja exatamente *original*, mas ele só se torna *atual* a partir do momento em que o saber da violência está à disposição dos homens.

LEITURA SACRIFICIAL E CRISTIANISMO HISTÓRICO

A. IMPLICAÇÕES DA LEITURA SACRIFICIAL

R.G.: Estou convencido de que são todos os grandes dogmas canônicos que a leitura não-sacrificial retoma e torna mais inteligíveis, articulando-os de modo mais coerente do que foi possível até aqui.

Penso que a definição sacrificial da paixão e da redenção não merece figurar entre os princípios que podem ser legitimamente tirados do texto neotestamentário, com exceção, é claro da Epístola ao hebreus, que constitui algo muito especial.

Sem nunca "justificar" essa definição, veremos que ela se revela previsível e num certo sentido necessária numa economia da revelação que transforma sistematicamente em provas suplementares, e sempre mais claras, a surdez e a cegueira daqueles que têm ouvidos para não ouvir e olhos para não ver.

G.L.: Trata-se, se o acompanhei bem, de fazer que os cristãos sacrificiais desempenhem, nessa economia, um papel análogo ao dos fariseus diante da primeira pregação do Reino de Deus.

R.G.: De fato. Trata-se de mostrar que os filhos cristãos repetiram, agravando-os, todos os erros de seus pais judaicos. Assim, a condenação que os cristãos fazem pesar sobre os judeus cai sob o golpe da frase de Paulo na Epístola aos romanos: "Não julgues, ó homem, pois tu que julgas, tu fazes a mesma coisa" (Rm 2, 1).

Por um paradoxo inédito mas sem nenhuma ruptura com o sacrificial de nossa humanidade, com a lógica do Logos violento, a leitura sacrificial torna o mecanismo revelado – e portanto necessariamente aniquilado, caso essa revelação seja verdadeiramente assumida – uma espécie de fundamento sacrificial e cultural. É sobre esse fundamento que repousam até aqui a "cristandade" e o mundo moderno.

J.-M.O.: Isso é inegável. É fácil reconhecer no cristianismo histórico certos traços estruturais comuns a todas as formas culturais da humanidade e, em particular, a presença desses "bodes expiatórios" que são os judeus. Mostramos o mecanismo textual dessa expulsão, mas ele não é apenas um mecanismo textual e teve consequências históricas aterrorizantes.

R.G.: Penso ser possível mostrar que o caráter persecutório do cristianismo histórico encontra-se ligado à definição sacrificial da Paixão e da Redenção.

Todos os aspectos da leitura sacrificial são solidários uns aos outros. O fato de a violência ser novamente injetada na divindade provoca consequências inevitáveis no conjunto do sistema, pois permite que a humanidade se livre de uma responsabilidade que deveria ser igual e idêntica para todos.

É essa diminuição de responsabilidade para todos os homens que possibilita a particularização do acontecimento cristão, a diminuição de sua universalidade e a busca de culpados que os livraria dela, que são evidentemente os judeus. Como vimos, tal violência irá repercutir paralelamente na destruição apocalíptica que as leituras tradicionais continuam a projetar sobre a divindade.

O que fecha a cristandade nela mesma, numa recusa hostil a tudo que não se encontra nela, é inseparável da leitura sacrificial, que não pode ser *inocente*. É fácil mostrar as relações entre a ressacralização e a história dessa cristandade, estruturalmente análoga, aliás, à de todos os universos culturais e marcada, como estes, por um desgaste progressivo dos recursos sacrificiais, correspondendo a uma desintegração sempre mais avançada das estruturas desse mundo.

É por não compreender a relação do Cristo com sua própria morte que os cristãos, seguindo a Epístola aos hebreus, adotaram o termo sacrifício: eles foram afetados pelas analogias da Paixão com os sacrifícios da antiga lei. Só viram essas analogias estruturais, não enxergaram a incompatibilidade. Não

viram que os sacrifícios da religião judaica e os sacrifícios de todas as religiões *refletem* aquilo que as palavras de Cristo, e a seguir sua morte, *revelam*: a morte fundadora da vítima expiatória.

É nesse erro inicial que se encontra enraizada a ilusão dos etnólogos, convencidos de que bastará descreverem bem essas mesmas analogias para refutar as pretensões do texto cristão à universalidade. O anticristianismo moderno é o avesso do cristianismo sacrificial e, em consequência, sua perpetuação. Esse anticristianismo nunca retorna realmente ao texto para questioná-lo radicalmente. Permanece piedosamente fiel à leitura sacrificial e não pode agir de forma diferente, pois é nela que baseia sua crítica. É o sacrifício que ele quer ver no cristianismo, e é o sacrifício que ele denuncia como abominável. Com relação ao sacrifício, compartilho essa atitude, mas penso que a crítica anticristã permanece impotente; ela nunca consegue compreender o que o sacrifício significa; nunca se interroga seriamente sobre ele. Se assim o fizesse, ela descobriria obrigatoriamente que longe de ser a única a sentir repugnância em relação ao sacrifício, todos os sentimentos que ela exibe e dos quais sente tanto orgulho são sentimentos cristãos falseados, deformados, e parcialmente neutralizados pelo enraizamento excessivamente profundo, em nós, daquilo de que acreditávamos estar livres, o sacrifício. Se o mundo moderno realizasse uma crítica radical do sacrifício descobriria, como fizemos, que o cristianismo já o precedeu nesse caminho, e que ele é o único a percorrê-lo até o fim.

As palavras sacrifício, sacri-ficar possuem o sentido preciso de tornar sagrado, de produzir o sagrado. O que sacri-fica a vítima é o golpe desferido pelo sacrificador, é a violência que mata essa vítima, que a aniquila, e que ao mesmo tempo coloca-a acima de tudo tornando-a, de certo modo, imortal. O sacrifício é produzido quando a violência sagrada apodera-se da vítima; é a morte que produz a vida, assim como a vida produz a morte, no círculo ininterrupto do eterno retorno comum a todas as grandes reflexões teológicas diretamente implantadas na prática sacrificial, aquelas que nada devem à desmistificação judaico-cristã. Evidentemente, não é por acaso que a própria filosofia ocidental começa, e até certo ponto acaba, na "intuição" do Eterno Retorno, comum aos pré-socráticos e a Nietzsche; temos aí a intuição sacrificial por excelência.

No fundo, a leitura sacrificial não passa de uma regressão leve, mas decisiva, para as concepções veterotestamentárias. Para constatá-la, basta referir-se aos textos do Segundo Isaías que citamos em uma de nossas discussões precedentes, os Cantos do Servidor de Iahweh nos quais em primeiro lugar o texto evangélico, e depois todo o cristianismo veem a *figura Christi* mais espantosa de todo o Antigo Testamento, e com razão, pois se trata da vítima expiatória já parcialmente revelada. O fato de que a comunidade esteja inteiramente ligada contra o Servidor para persegui-lo e matá-lo não impede que essa vítima seja inocente e a comunidade, culpada. Tudo já é cristão nesse texto, salvo o fato de que há ainda uma certa responsabilidade de Iahweh na morte do Servidor. Não se trata aqui de atribuir essa responsabilidade divina a uma interpretação tardia que falsearia o texto. Ela figura explicitamente no próprio texto, que inclui frases como: "por nossos pecados, ele foi mortalmente ferido" (Is 53,8), ou ainda: "Deus quis esmagá-lo pelo sofrimento..." (Is 53, 10).

Parece-me que temos aqui uma forma religiosa intermediária entre as formas puramente sacrificiais das religiões ditas "primitivas" no estilo dos mitos que comentamos, segundo Lévi-Strauss, e o radicalismo não-sacrificial do texto evangélico. A verdade da vítima expiatória quase se encontra aqui, mas ela é neutralizada pelas fórmulas que colocam Deus no meio da história. Temos portanto uma combinação instável na qual certos elementos já anunciam o Deus evangélico e tudo o que chamamos de supertranscendência do amor, enquanto outros pertencem ao religioso universal. O pensamento religioso está no caminho que leva ao texto evangélico, mas ele não chega a se diferenciar completamente dos conceitos estruturados pela transcendência violenta.

A teologia sacrificial do cristianismo não corresponde ao texto dos Evangelhos, mas corresponde perfeitamente aos Cantos do Servidor de Iahweh. Embora o pensamento medieval tenha afirmado que existe uma diferença essencial entre os Dois Testamentos, ele nunca conseguiu definir essa diferença, e não por acaso. Já constatamos a tendência dos exegetas, medievais e modernos, de ler o Novo Testamento à luz do Antigo; o capítulo 8, 43-44 de João, por exemplo, é lido à "luz" do mito de Caim... Os que pretendem ler o Antigo Testamento à luz do Novo fazem o inverso sem perceber, pois eles nunca conseguem encontrar "a chave da ciência" já perdida pelos fariseus.

B. A EPÍSTOLA AOS HEBREUS

J.-M.O.: Existe, entretanto, um texto neotestamentário que propõe uma interpretação sacrificial da paixão. É a Epístola aos hebreus, texto cuja canonicidade parece-me ter sido durante muito tempo discutida.

R.G.: O autor da Epístola aos hebreus interpreta a morte do Cristo a partir dos sacrifícios da Antiga Lei. A Nova Aliança, como a antiga, é inaugurada no sangue, mas como ela é perfeita, não é mais o sangue dos animais, "incapazes de eliminar os pecados" que é derramado, mas o do Cristo. Como Cristo, ao contrário, é perfeito, seu sangue consegue de uma vez por todas tudo o que os sacrifícios da Antiga Lei são incapazes de realizar:

> ...segundo a Lei, quase tudo é purificado pelo sangue, e sem efusão de sangue não existe remissão. Portanto, é necessário, de um lado, que as cópias das realidades celestes sejam purificadas dessa maneira, e de outro, que as próprias realidades celestes também o sejam, mas através de sacrifícios mais excelentes que os daqui debaixo. De fato, não foi num santuário feito com a mão do homem, numa imagem do autêntico, que o Cristo entrou, mas no próprio céu, para aparecer agora diante da face de Deus em nosso favor. Não foi tampouco para oferecer-se repetidas vezes, como faz o grande sacerdote que entra todo ano no santuário com um sangue que não é o seu, pois se assim fosse, ele teria que ter sofrido muitas vezes desde a fundação do mundo. Ora, é agora, de uma vez por todas, no fim dos tempos, que ele se manifestou para abolir o pecado por seu sacrifício...
>
> Enquanto o sacerdote apresenta-se a cada dia, oficiando e oferecendo muitas vezes os mesmos sacrifícios que são absolutamente incapazes de eliminar nossos pecados, ele, ao contrário, tendo oferecido para os pecados um único sacrifício, está sentado para sempre à direita de Deus, esperando a partir de então, que seus inimigos venham lhe servir de escabelo para os pés. Pois com uma oblação única ele tornou perfeitos para sempre aqueles que santifica. (Hb 9, 22-26; 10, 11-14)

Segundo a epístola, existe uma clara diferença entre a paixão do Cristo e os sacrifícios anteriores, mas ela se situa no interior do sacrificial, cuja verdadeira essência nunca é identificada. Essa primeira teologia sacrificial, como todas as seguintes, repousa sobre analogias evidentes entre a forma da paixão e a de todos os sacrifícios, mas ela deixa escapar o essencial.

Entre o cristianismo e os sacrifícios da Antiga Lei, a diferença para o crente parece enorme, e ele tem razão, mas não conseguirá justificar essa diferença enquanto definir *tudo* em termos de sacrifício. Afirma-se claramente que o sacrifício do Cristo, à diferença dos outros, é único, perfeito, definitivo. Na realidade, veem-se apenas a identidade e a continuidade com os sacrifícios anteriores, por não se conseguir chegar ao mecanismo vitimário cuja revelação muda tudo. Enquanto a diferença cristã for definida em termos sacrificiais, como todas as diferenças religiosas anteriores, ela irá se enfraquecer e se apagar.

E foi efetivamente isso que ocorreu. A diferença arbitrariamente postulada no interior do próprio sacrificial pouco a pouco cedeu lugar à continuidade e à identidade com os sacrifícios, não apenas da Antiga Lei, mas de todo o planeta. A preocupação moderna de "desmistificar" os cristãos e de provar-lhes que não existe nada de original em sua religião provém desse processo de desgaste sacrificial e continua fundado, exatamente por isso, na leitura proposta pela epístola. Ela conclui o movimento da epístola que vê analogias estruturais, ininteligíveis, entre todos os sacrifícios, mesmo naquele atribuído ao Cristo.

A crítica da etnologia comparada é eficaz, mas apenas contra a Epístola aos hebreus e as inúmeras leituras que decorrem dela. Toda tarefa de desmistificação, como o próprio cristianismo sacrificial, repousa na confusão entre a epístola e o texto evangélico. Os anticristãos não estão mais dispostos a renunciar a essa leitura do que os cristãos ditos tradicionalistas. Ambos veem na definição sacrificial a essência última do texto cristão. Todas essas querelas de *duplos* exigem um acordo prévio sobre os dados verdadeiramente fundamentais.

Para justificar sua leitura sacrificial, a epístola recorre ao Salmo 40 que é colocado na boca do próprio Cristo. Eis o salmo na versão dada pela epístola:

> Tu não quiseste nem sacrifício, nem oblação, mas tu me modelaste um corpo.
> Não recebeste com agrado nem holocaustos nem sacrifícios pelos pecados.
> Por isso, eu disse: Eis-me aqui,

Pois é de mim que se trata no rolo do livro,
para fazer, ó Deus, tua vontade. (Hb 10, 5-7)

A epístola interpreta esse texto como se se tratasse de um diálogo sacrificial entre Deus e o Cristo do qual os homens estariam excluídos. A leitura judaica tem razão de sustentar que o salmo se dirige a todos os fiéis. Se a Deus não agrada mais os sacrifícios, se o culto perdeu sua eficácia, a vontade de obedecer a Iahweh coloca todos os fiéis diante de novas obrigações. Mas há mais limites para o que a Lei exige.

É justo reconhecer aqui um apelo que se dirige a todos e não apenas a um só. Mas o que vai acontecer se só há um único Justo para escutar esse apelo? Para esse único Justo, a recusa definitiva dos sacrifícios e a interpretação radical da Lei correm o risco de se tornarem fatais. A sequência do salmo mostra claramente que, se existe uma relação muito particular entre Iahweh e o Justo, e se essa relação ameaça provocar a morte deste último, não é por existir entre Iahweh e o Justo um pacto sacrificial ao qual os outros homens estão alheios, não é em razão de um entendimento do qual os homens, *a priori*, estariam excluídos, mas é porque eles próprios se excluem quando se recusam a escutar o apelo divino. A sequência do salmo torna manifestas as consequências dessa surdez. Por se recusarem a obedecer a Iahweh, os homens conspiram contra o Justo: eles o tratam como vítima coletiva:

Iahweh, digna-te livrar-me!
Iahweh, vem depressa me socorrer!
Vergonha e desonra a todos
Que buscam minha alma para perdê-la
Para trás! Envergonhem-se
os que desejam minha desgraça!
Que fiquem estupefatos de vergonha,
os que riem de mim! (Sl 40, 14-16)

O salmo é realmente próximo do evangelho porque ele é próximo do Reino e de sua regra, e principalmente porque, a exemplo de todos os grandes textos do Antigo e do Novo Testamento, ele compreende que, no paroxismo

da crise, aquele que dá ouvidos ao mandamento do amor, o que interpreta rigorosamente a Lei, encontra-se confrontado por uma escolha crucial entre matar ou ser morto.

O salmo é bem cristológico, mas a Epístola aos hebreus elimina atores muito importantes numa cena que não é bem desenvolvida senão nos Evangelhos, e que permanece apenas esboçada no salmo: o assassinato coletivo do Justo.[1]

O autor da Epístola aos hebreus seria com certeza o primeiro a reconhecer que o Cristo foi injustamente morto, mas em sua leitura sacrificial a responsabilidade dos homens na morte do Cristo não desempenha nenhum papel. Os assassinos são apenas instrumentos da vontade divina: não se vê no que consiste sua responsabilidade. Essa é a objeção mais corrente à teologia sacrificial, e ela é legítima.

São os assassinos que perpetuam os sacrifícios e os holocaustos dos quais Iahweh não quer mais ouvir falar. É na perspectiva deles que a paixão ainda continua sendo um sacrifício, e não na da vítima que compreende, ao contrário, que Deus considera qualquer sacrifício como abominável, e ela morre por se recusar a ter com eles qualquer cumplicidade. *Tu não desejavas nem sacrifício, nem oblação... Tu não exigias nem holocausto, nem vítima...*

Em suma, a Epístola aos hebreus refaz aquilo que é refeito por todas as formulações sacrificiais anteriores: ela faz que os homens se livrem da responsabilidade de sua violência, mas num grau menor do que a maioria delas. Sem deixar de reafirmar a responsabilidade divina na morte da vítima, ela também dá lugar a uma responsabilidade humana cujo papel é mal determinado. Ou seja, essa teologia sacrificial situa-se claramente no mesmo nível que a teologia implícita do Segundo Isaías.

Como todas as oposições que crescem em torno do texto judaico-cristão, o judaísmo e o cristianismo histórico estão no fundo de acordo sobre o essencial; ambos deixam escapar a revelação da violência humana, mas eles se aproximam dela o máximo possível, sem nunca chegar a compreender

---

1. A respeito da violência coletiva nos salmos e nos outros livros da Bíblia devem ser consultadas as excelentes análises de Raymund Schwager em *Jesus, der Sohn Gottes als Sündenbock der Welt.*

que são os *duplos* um do outro, só sendo separados exatamente por aquilo que os une.[2]

C. MORTE DO CRISTO E FIM DO SAGRADO

J.-M.O.: A sua crítica da leitura sacrificial não nos obrigaria a negar a presença do sagrado, no sentido da violência, em tudo que toca a morte de Jesus e a ressurreição?

R.G.: De fato, penso que é preciso eliminar o sagrado, pois esse não desempenha nenhum papel na morte de Jesus. Se o texto evangélico faz que o Cristo pronuncie na cruz as palavras da impotência angustiada e do abandono definitivo: "*Eli, Eli Lama Sabachtani*", se ele deixa transcorrer três dias simbólicos entre a morte e a ressurreição, não é para enfraquecer a crença nesta última, ou na onipotência do Pai, mas sim para mostrar claramente que temos aqui algo completamente diferente do sagrado, ou seja, de uma vida que sairia diretamente da violência, como é o caso nas religiões primitivas. O Cristo não renasce de suas próprias cinzas como a fênix; ele não joga com a vida e a morte como uma espécie de Dioniso; é exatamente isso que mostra o tema do túmulo vazio.

---

2. Em certos escritos patrísticos são constatadas resistências à leitura sacrificial. Eis por exemplo uma passagem característica de Gregório de Nazianzo:

> Por que o sangue do Filho único seria agradável ao Pai que não quis aceitar Isaac oferecido em holocausto por Abrahão, mas substituiu esse sacrifício humano pelo de um cordeiro? É evidente que o Pai aceita o sacrifício não por exigi-lo ou necessitar dele de alguma forma, mas para realizar seu desígnio: era preciso que o homem fosse santificado pela humanidade de Deus, era preciso que ele mesmo nos liberasse triunfando do tirano por sua força, que ele nos chamasse para ele através de seu Filho... Que o resto seja venerado pelo silêncio.

Citado por Oliver Clément, Dionysos et le ressucité, *Evangile et révolution*, 93. Texto em *Patrologiae Graecae* XXXVI, Oratio, v. XLV, n. 22, p. 654.

O artigo "Sacrifício" no *Dictionnarire de théologie catholique* de Vacant et Mangenot reconhece que o texto evangélico, no tocante ao sacrifício: "... é muito sóbrio: a palavra sacrifício não é aí pronunciada". No entanto, o autor conclui pelo sacrifício em razão da fé do "dom total de si mesmo" pelo Cristo. É justamente esse dom total de si mesmo que deve ser interpretado num sentido não-sacrificial. Ou, caso se faça absolutamente questão da palavra "sacrifício", seria preciso renunciar a ela para todos os sacrifícios, exceto para a paixão, o que é evidentemente impossível.

Aqui, a morte nada tem a ver com a vida. É o caráter naturalista dessa morte que é ressaltado, assim como a impotência que é a de todos os homens diante da morte, agravada pela hostilidade da multidão, ironicamente sublinhada por aqueles que confundem a divindade de que Jesus fala com o *mana* primitivo, a potência do sagrado violento. A multidão coloca Jesus diante do desafio de fornecer-lhe o sinal indiscutível de seu poder, que consistiria em descer da cruz, em afastar o sofrimento e a humilhação dessa agonia sem glória:

> Os passantes injuriavam-no balançando a cabeça e dizendo: "Tu, que destróis o Templo e em três dias o reconstrói, salva a ti mesmo, se és filho de Deus, e desce da cruz!" Da mesma forma, os grandes sacerdotes caçoavam dele e diziam com os escribas e os antigos: "Ele salvou outros e não consegue salvar a si mesmo! Ele é rei de Israel: que desça agora da cruz e acreditaremos nele! Ele contou com Deus; que agora Deus o liberte, se se interessa por ele! Ele disse: "Eu sou Filho de Deus!" Mesmo os bandidos crucificados com ele o ultrajavam da mesma maneira. (Mt 27, p. 39-44)

As controvérsias provocadas, entre crentes e ateus pelo *"Eli, Eli Lama Sabachtani"* mostram bem até que ponto é difícil escapar do sagrado e da violência. Os incréus sempre viram nessa frase o *pequeno fato verdadeiro* que "trai o segredo" e contradiz as falsificações teológicas. Os crentes respondem que a frase em questão, "Meu Deus, meu Deus, por que me abandonastes?" é uma citação escriturária, o início do Salmo 22. E eles tendem a atribuir a essa citação um valor puramente decorativo, análogo ao de uma frase de Plutarco numa página de Montaigne. Alguns chegaram a sugerir que o fato mesmo de citar as Escrituras prova que, até na morte, Jesus conserva inteiramente seu autodomínio. Melhor não se alongar nesse tipo de comentários, mas eu os enumero para ressaltar que entre os crentes, assim como entre os não-crentes, continua vigente a mesma concepção mágica, sacrificial ou, se preferirmos, "corneliana" da divindade.

Em *la Chute** [*A queda*], Albert Camus observa, por meio de seu personagem principal, que o *"Eli, Eli, Lama Sabachtani"* foi censurado em dois de

---

* Refere-se à numeração de página da edição francesa.

quatro Evangelhos (p. 131). Simone Weil mostra-se muito mais profunda quando ela faz da presença dessa mesma frase nos dois outros Evangelhos um sinal brilhante de sua origem sobrenatural: para assumir o caráter naturalista da morte tão radicalmente quanto o faz, o texto evangélico deve repousar sobre a inabalável certeza de uma transcendência estrangeira a essa morte.

J.-M.O.: Uma das razões que fazem afirmar o caráter humanista de sua leitura é a importância que o senhor dá ao "*Eli, Eli, Lama Sabachtani*" na discussão de *Esprit* de 1973. O pensamento moderno situa-se *entre* a transcendência da violência que ele ainda não consegue desmistificar completamente e aquilo que o senhor chama de supertranscendência do amor, que a violência continua a nos dissimular. Nessa situação não vemos que, longe de contradizer e minar essa supertranscendência, como temem ou esperam os exegetas cristãos e anticristãos, tudo o que desmistifica a transcendência da violência, como o "*Eli, Eli, Lama Sabachtani*", reforça ainda mais e glorifica a transcendência do amor.

R.G.: O que suscita a confusão são sempre, evidentemente, as analogias estruturais entre a Paixão e os sacrifícios de todas as religiões. A leitura sacrificial é a primeira a nada ver além dessas analogias, e é a essa leitura superficialmente estrutural, como fica claro aqui, que todos os anticristianismos permanecem fiéis. Para escapar da sedução dessas analogias, para identificar os sinais que afirmam inequivocamente a oposição das duas transcendências, é preciso começar por apreender a realização antropológica do texto evangélico, a revelação do mecanismo fundador.

Em suma, se a morte de Jesus fosse sacri-ficial, a ressurreição seria o "produto" da crucificação. Ora, não é esse o caso, e a teologia ortodoxa resistiu vitoriosamente à tentação de transformar a Paixão em processo divinizador. Para a ortodoxia, é claro que a divindade do Cristo, sem ser exterior à sua humanidade, não depende de acontecimentos produzidos durante sua existência. Ao invés de fazer da crucificação uma *causa* da divindade, o que um certo cristianismo dolorista sempre tentou fazer, é melhor ver nela uma *consequência* daquela. Conduzir-se de maneira realmente divina, nesta terra à mercê da violência, não é dominar os homens, não é esmagá-los com seu prestígio, não é às vezes aterrorizá-los e às vezes maravilhá-los pelos sofrimentos e benefícios que se é capaz de lhes trazer, não é tomar partido em suas querelas. "Deus não classifica as pessoas". Ele não distingue "nem

gregos, nem judeus, nem homens, nem mulheres etc.". O que poderia ainda ser considerado como pura indiferença e finalmente como inexistência dessa onipotência, enquanto sua transcendência se afasta infinitamente de nós e a coloca ao abrigo de nossas ações, revela-se como amor heroico e perfeito, desde que essa mesma transcendência encarne-se em um ser humano e ande entre os homens, para ensiná-los o que é o Deus verdadeiro e como aproximar-se dele.

Nosso primeiro procedimento foi a revelação do mecanismo fundador e todo o resto decorre disso, não porque os textos evangélicos reduzem-se a um conteúdo puramente antropológico, mas porque não conseguimos compreender a verdadeira natureza de seu conteúdo religioso enquanto nossa imemorial enfermidade subsistir com relação a esse conteúdo antropológico.

G.L.: Mas é em João que, nas cenas da crucificação, os sinais miraculosos são inteiramente apagados. Ora, o senhor atribui uma importância igual aos quatro Evangelhos. Como explicar os sinais miraculosos nos Evangelhos sinóticos? Eles não destruiriam o seu raciocínio?

R.G.: Em Marcos e Lucas, existe apenas um, com um notável alcance simbólico. É a cortina do Templo que se rasga em duas partes, de alto a baixo. A cortina do Templo é o que separa os homens do mistério sacrificial, é a concretização material do desconhecimento que fundamenta o sacrifício. Que a cortina se rasgue significa então que Jesus, por sua morte, venceu esse desconhecimento (Mc 15, 38; Lc 23, 45).

Em Mateus, os efeitos miraculosos são mais espetaculares, mas o principal dentre eles, apesar das aparências, também nos remete, com enorme força, à significação antropológica e desmistificadora da Paixão:

> ...os túmulos se abriram e muitos corpos de santos falecidos ressuscitaram; eles saíram dos túmulos após sua ressureição, entraram na Cidade Santa e foram vistos por muitos. (Mt 27, 52-53)

Não significa afastar a ressureição como tema propriamente religioso reconhecê-lo como homólogo ao trabalho essencial da Escritura, que é o retorno à luz de todas as vítimas enterradas pelos homens, não por uma obra de morte, mas para uma obra de vida. Em suma, são as vítimas assas-

sinadas desde a fundação do mundo que começam a retornar a esta terra para serem reconhecidas.

D. SACRIFÍCIO DO OUTRO E SACRIFÍCIO DE SI

R.G.: Uma vez identificados e definidos o erro da definição sacrificial e as inúmeras consequências que ela acarreta, o desentendimento dos textos que suscita, o véu com que novamente recobre toda revelação, agora é preciso observar outros aspectos dessa definição e principalmente compreender o que ela significa para aqueles que decidem hoje permanecer-lhe fiéis.

Ela necessariamente significa tudo o que significou o recurso à definição sacrificial para todas as religiões anteriores. Embora incapazes de compreender a verdadeira significação daquilo que aconteceu, os homens de boa vontade compreendem que aconteceu algo real, e que transcende os limites da humanidade comum. Para se referir a esse acontecimento inédito, parece-lhes natural, e mesmo inevitável, recorrer à terminologia que sempre serviu em todos os casos anteriores, a terminologia sacrificial.

Se tantas pessoas permanecem ligadas a essa terminologia é porque elas não encontram outro significante para afirmar o caráter transcendente da revelação evangélica, contra aqueles que, ao contrário, esforçam-se para purgar o cristianismo do sacrifício por meios na verdade ainda sacrificiais, consistindo em amputá-lo completamente de sua dimensão transcendental.

Enganam-se totalmente aqueles que acreditam defender a transcendência conservando o sacrifício, pois é a definição sacrificial, sempre cuidadosamente conservada pela crítica anticristã, que é responsável pelo ateísmo atual, por tudo que é considerado a morte definitiva de Deus. O que acaba de morrer, nesse momento, é a divindade ainda sacrificial do cristianismo histórico, não é o Pai de Jesus, não é a divindade dos Evangelhos, à qual o obstáculo do sacrifício, justamente, sempre nos impediu e ainda impede de aceder. É preciso que "morra" efetivamente essa divindade sacrificial e com ela o cristianismo histórico em seu conjunto, para que o texto evangélico possa ressurgir a nossos olhos não como um cadáver que teríamos desenterrado, mas como a coisa mais nova, mais bela, viva e verdadeira que jamais contemplamos.

A própria palavra sacrifício sofreu, sem dúvida, no decorrer de sua imensa história e particularmente sob a influência do Antigo Testamento, uma considerável evolução, que lhe permitiu expressar certas atitudes e certos comportamentos absolutamente necesssários a todas as formas de vida em comum. Ressaltando, certamente desde a mais recuada época, não somente os aspectos expiatórios e propiciatórios do sacrifício, mas aquilo que faz dele a renúncia sem contrapartida material à criatura imolada ou ao objeto destruído ou consumido, as religiões, por vezes mesmo muito primitivas, atribuíram ao sacrifício um valor ético que vai além dos interditos, pois não se reduz mais a uma simples abstenção, a uma conduta negativa; a oblação conduz à oblatividade.

Evidentemente, é na interação dos interditos e dos rituais que deve ser buscada a origem dos comportamentos que realmente merecem a qualificação de éticos. Portanto, acontece com esses acontecimentos e com a reflexão sobre eles o mesmo que com todos os outros comportamentos culturais e com todo o pensamento humano. A humanidade inteira provém do religioso, ou seja, da interação entre os imperativos que surgem da unanimidade vitimária. Aqui não fazemos mais do que reafirmar aquilo que tentamos mostrar em nossas discussões antropológicas.

É com o judaísmo e o cristianismo que a moral do sacrifício atinge certamente seu maior refinamento. A todas as formas de sacrifício objetal é oposto um *sacrificar-se* do qual Cristo nos daria o exemplo, um sacrifício de si mesmo que constituiria a mais nobre conduta. Sem dúvida, seria excessivo condenar tudo o que se apresenta nessa linguagem sacrificial. Meu pensamento não é esse. À luz de nossas análises, é preciso no entanto concluir que qualquer procedimento sacrificial, mesmo e sobretudo voltado contra si, não corresponde ao espírito do verdadeiro texto evangélico. Esse nunca apresenta a regra do Reino sob o aspecto negativo de um *sacrificar-se*. Longe de ser exclusivamente cristão, e de constituir o auge do "altruísmo", diante de um "egoísmo" que sacrifica o outro de coração alegre, o *sacrificar-se* poderia camuflar, em muitos casos, por trás de um álibi "cristão", formas de escravidão suscitadas pelo desejo mimético. Existe também um "masoquismo" do *sacrificar-se*, e ele diz mais sobre si próprio do que tem consciência e do que desejaria; ele poderia dissimular, em certos casos, um desejo de *se* sacralizar e de

se divinizar sempre situado, visivelmente, no prolongamento direto da velha ilusão sacrificial.

E. O JULGAMENTO DE SALOMÃO

R.G.: Para resumir minha argumentação contra a leitura sacrificial da Paixão, vou recorrer a um dos mais belos textos do Antigo Testamento, o Julgamento de Salomão.

A linguagem da Bíblia parece-me mais eficaz contra o sacrifício do que a da filosofia ou da crítica moderna. Todos os exegetas que amam a Bíblia inicialmente recorreram a ela para melhor compreendê-la, e vamos seguir seu exemplo.

> Então duas prostitutas vieram ter com o rei e apresentaram-se diante dele. Uma das mulheres disse: "Por favor, Senhor! Eu e essa mulher moramos na mesma casa, e eu dei à luz junto dela na casa. Aconteceu que no terceiro dia depois de meu parto, essa mulher também teve um filho; nós estávamos juntas e não havia qualquer estranho conosco, apenas nós duas na casa. Ora, o filho dessa mulher morreu, pois ela o sufocou dormindo sobre ele. Ela se levantou no meio da noite, pegou meu filho de meu lado enquanto tua serva dormia; colocou-o em seu regaço, e no meu regaço pôs seu filho morto. Eu levantei para amamentar meu filho, e eis que ele estava morto! Mas, de manhã, eu o examinei e vi que ele não era o filho que eu tinha dado à luz!". Então, a outra mulher disse: "Não é verdade! Meu filho é o que está vivo, e teu filho o que está morto!". E a outra protestava: "Não é verdade! Teu filho é o que está morto, e o meu o que está vivo!". Elas discutiam assim diante do rei, que pronunciou: "Uma diz: 'Meu filho é o que está vivo e o teu o que está morto'. E a outra responde: 'Não é verdade! Teu filho é o que está morto e meu filho o que está vivo!'. Trazei-me uma espada", ordenou o rei; e levaram-lhe uma espada. E o rei disse: "Cortai o menino vivo em duas partes e dai metade a uma e metade a outra". Então a mulher cujo filho estava vivo, suplicou ao rei, pois sua piedade inflamou-se por seu filho, e ela disse: "Por favor, meu Senhor, que lhe seja dado o menino vivo, não o matem!". Mas a outra dizia: "Ele não será nem meu, nem teu, cortai-o!". Então o rei tomou a palavra e disse: "Dai a criança à primeira, não a matem. É ela a mãe". Toda Israel soube do julgamento dado pelo

rei, e o reverenciaram, pois viram que havia nele uma sabedoria viva para fazer justiça. (1Rs 3, 16-28)

Não é difícil reconhecer nesse texto o universo da crise mimética e dos duplos. A condição de prostituta, comum às duas mulheres, ressalta a indiferenciação.

Durante toda a disputa que precede o artifício genial do monarca, o texto não faz distinção entre as duas mulheres. Ele as designa apenas como "uma das duas mulheres", e "a outra mulher". De fato, pouco importa quem está falando, pois ambas dizem exatamente a mesma coisa. "Não é verdade! Meu filho é o que está vivo, e teu filho é o que está morto!"; e a outra retrucava: "Não é verdade! Teu filho é o que está morto e meu filho é o que está vivo!". Essa inegável simetria é a essência mesma do conflito humano. Por isso o texto acrescenta: "Elas discutiam assim diante do rei...".

Como único comentário, o rei repete com exatidão as palavras das duas mulheres, ressaltando a identidade de linguagem entre as adversárias e a incapacidade daí resultante para ele de decidir racionalmente em favor de uma ou da outra.

Não conseguindo decidir o caso com um corte realmente motivado, o rei finge decidir cortar a própria criança; não conseguindo separar as antagonistas, ele decide separar entre elas o objeto do litígio. *Decidere* significa cortar *pela espada.*

Existe uma lógica e uma justiça nessa decisão real. Mas por trás dessa justiça puramente formal, a mais terrível injustiça se dissimula, pois a criança não é um objeto que possa ser dividido, e é de matar que se trata. Esse assassinato vai privar a verdadeira mãe de seu filho vivo.

"Trazei-me uma espada", ordena o rei; e a espada é trazida diante do rei que diz: "Cortai o menino vivo em duas partes e dai metade a uma e metade a outra!". Em suma, até o fim o rei propõe-se a respeitar a simetria dos duplos e à simetria das expressões corresponde a igualdade absoluta de tratamento entre as duas mulheres.

Aceitando o que o rei propõe, a segunda mulher revela-se como desprovida de verdadeiro amor pela criança. A única coisa que conta para ela é *possuir aquilo que a outra possui.* A rigor, ela aceita ser privada dela desde que sua adversária o seja igualmente. É o desejo mimético, segundo toda evidência,

que a faz falar e agir; ele atingiu tal grau de exasperação que o objeto de disputa, a criança viva, não conta mais para ela; só conta a fascinação do ódio pela modelo-rival, o ressentimento que busca abater esse modelo e arrastá-lo em sua própria queda, caso seja impossível vencer.

A encenação de Salomão constitui tanto uma solução possível do dilema quanto um artifício destinado a tornar manifestos os verdadeiros sentimentos maternos, se eles estão presentes em uma das duas mulheres. Essa encenação lembra imediatamente um tema importante nos livros históricos e proféticos, o dos sacrifícios de crianças que se perpetuaram até uma época bastante tardia se pensarmos nas repetidas condenações de que são alvo. O que aconteceria se as duas mulheres acabassem por entrar num acordo quanto à decisão do rei? Mesmo não se tratando aqui de "passar a criança pelo fogo" é difícil não ouvir no texto alguns ecos de um costume qualificado de "abominação".

Sem dúvida, se esse costume perpetuou-se por muito tempo, não foi somente sob a influência das populações vizinhas, mas porque numa época mal determinada ela figurava, para os próprios hebreus, entre os sacrifícios legais. Ele tem o caráter de um resquício. Parece que em numerosas cenas do Gênese e do Êxodo, o que se encontra em jogo, historicamente, é a passagem de um universo onde se praticava ainda, regularmente, o sacrifício humano, e mais especialmente o sacrifício do primeiro nascido, a um universo em que os únicos rituais sangrentos que permanecem legítimos são a circuncisão e a imolação de vítimas animais (benção de Jacó, sacrifícios de Abrahão, circuncisão do filho de Moisés etc.)

Os testemunhos textuais em favor dessa hipótese são abundantes. Seu interesse, na minha perspectiva, é que ela permite considerar a Bíblia como animada, do começo ao fim, de um único e mesmo dinamismo antissacrificial. Podemos distinguir uma série de etapas muito diferentes por seu conteúdo e por seu resultado, mas idênticas por sua orientação geral e pela forma que elas assumem: claramente, a da desintegração prévia de um sistema anterior, de uma crise catastrófica mas felizmente concluída por meio do mecanismo vitimário chegando-se, a cada vez, ao estabelecimento de um sistema sacrificial crescentemente mais humanizado. A primeira etapa é a passagem do sacrifício humano ao sacrifício animal na época dita patriarcal; a segunda etapa é o Êxodo, marcada pela instituição da Páscoa, que acentua não a imo-

lação, mas a refeição comum, e já não constitui um sacrifício propriamente dito. A terceira etapa é a vontade profética de renúncia a todos os sacrifícios, e ela só se conclui, é claro, nos Evangelhos.

Essas são apenas especulações, e independentemente de seu mérito, elas não são indispensáveis à minha leitura do Julgamento de Salomão. Mesmo que o artifício imaginado pelo rei não tivesse nenhuma relação com os sacrifícios de crianças, o modo pelo qual ele é apresentado confere-lhe uma função sacrificial, que sem dúvida permanece putativa, mas que não deixa de ser nitidamente sugerida. Trata-se, em outros termos, de reconciliar os duplos, para além da impotência de diferenciá-los em que o rei se encontra, oferecendo-lhes a vítima que poderia terminar sua disputa, pois ela pode ser dividida.

Embora a "solução" proposta pelo rei e aceita pela mãe da criança morta deva ser definida como sacrificial num sentido amplo, com certeza não seria justo, e seria mesmo uma confusão abominável utilizar *o mesmo termo* para caracterizar a atitude da verdadeira mãe, a que dá mostras de sentimentos maternais em vez, justamente, de aceitar a solução sacrificial, que ela rejeita com horror.

Talvez vocês me digam que, no segundo caso, o sacrifício voltou-se contra si próprio, e que ele se transformou completamente passando do transitivo ao reflexivo, ou do objetivo ao subjetivo. Mas respondo que isso não é verdade; respondo que o abismo entre a conduta das duas mulheres não é verdadeiramente medido por uma simples operação de inversão. Ele é radicalmente desconhecido.

Com certeza, não nego que, falando de sacrifícios a propósito da verdadeira mãe, a ética religiosa moderna tenta indicar algo muito real. A verdadeira mãe é a única a ter direitos sobre a criança e ela está disposta a "sacrificá-los". Pode-se mesmo dizer que ela oferece a si própria em sacrifício, pois não poderia prever a sequência dos acontecimentos. Ela não pode ter certeza que sua súbita resolução de renunciar à criança não será interpretada *contra ela*, como uma incapacidade de sustentar durante mais tempo sua ousada mentira na presença da majestade real. Ela não pode imaginar a "sabedoria divina" do monarca. Portanto, é sua vida mesma que ela está expondo.

Vejo muito bem por que os exegetas querem recorrer aqui a um vocabulário sacrificial. De qualquer maneira, acredito que esse vocabulário deixa escapar o fato essencial e faz confundir aquilo que mais importa distinguir. Não

somente ele minimiza a diferença entre o comportamento das duas mulheres, como, no caso da segunda, faz passar para o primeiro plano o que na verdade é secundário, ou seja, o ato de renúncia e os riscos pessoais aos quais se expõe a verdadeira mãe. A definição sacrificial relega ao segundo plano o que mais conta para ela, ou seja, que a criança viva.

Na definição sacrificial, a ênfase é colocada na renúncia e na morte, e também na subjetividade separada, isto é, nos valores próprios da mãe da criança morta, e de seu desejo mimético, idêntico, em última análise, ao que Freud designa como instinto de morte.

A linguagem sacrificial não pode deixar de trair os valores da segunda mulher, que não são de forma alguma orientados para o sofrimento e a morte, que não são de forma alguma prisioneiros de uma subjetividade ao mesmo tempo mimética e solipsista – as duas coisas são inseparáveis – mas que são orientados positivamente para o próximo e para a vida. O discurso sacrificial não pode fazer justiça à importância capital da vida e do vivente na própria linguagem do texto, pelo fato de a criança disputada pelas duas mulheres ser sempre designada como *a criança viva.*

A verdadeira mãe não tem nenhum desejo de "se sacrificar". Ela deseja viver junto a seu filho. Mas está disposta a entregá-lo para sempre à sua inimiga e mesmo, se for preciso, morrer *para salvá-lo da morte.*

Não é difícil ver como esse texto pode ser aplicado à situação do Cristo nas etapas que precedem a Paixão. Por não compreenderem a ameaça que pesa sobre a comunidade, e por não compreenderem as implicações de seu próprio comportamento, os leitores sacrificiais não veem que todas as palavras e todas as condutas do Cristo, do oferecimento do Reino à Paixão, incluindo a revelação explícita do assassinato fundador, são determinadas pela vontade de salvar uma humanidade incapaz de perceber a caducidade que passa a vigorar, e a perfeita vanidade de todas as velhas soluções sacrificiais.

A conduta do Cristo é, portanto ,em todos os pontos, paralela à da boa prostituta, e devemos ver nesta última a mais perfeita *figura Christi* que se possa imaginar. O Cristo aceita morrer para que os homens vivam, numa ação que é preciso evitar definir como sacrificial, mesmo que faltem as palavras e categorias para significá-la. Essa própria carência da linguagem sugere tratar-se de uma conduta sobre a qual a ciência mitológica, filosófica e pragmática não tem a menor ideia. A boa prostituta aceita substituir a víti-

ma sacrificial não por sentir uma atração mais ou menos mórbida pelo papel, mas sim porque à alternativa trágica: matar ou ser morta, ela responde: ser morta, não por masoquismo, "instinto de morte" ou vontade de sacrifício, mas *para que a criança viva*. Nessa situação limite que revela o fundamento último das comunidades humanas, também o Cristo assume uma atitude que necessariamente irá expô-lo à violência de toda uma comunidade desejosa de perseverar no sacrifício, isto é, de recalcar a significação radical do que foi proposto.

Para desvelar até o fim a significação cristológica do julgamento de Salomão, deve-se reconhecer que as implicações familiares aos quais ele parece se limitar, o caráter materno do amor que está aqui em jogo, são na realidade secundários, e é preciso deixá-los de lado. Aquela das duas mulheres que grita: "Que lhe deem a criança, não a matem", é apresentada como a verdadeira mãe no sentido da carne, e é claro que é essa a solução que se impõe no contexto familiar, mas esse contexto não é indispensável. A oposição de duplos pode se produzir fora dele e ela não necessita nem de Salomão nem de sua espada para levar à destruição do objeto do litígio e talvez, no limite, de qualquer objeto concebível. Para isto, basta que essa oposição continue a se exasperar, que não haja nada ou ninguém para fazer parar a escalada destrutiva.

É na perspectiva dessa ampliação que devemos nos interrogar sobre os motivos da paixão e aí reconhecer uma conduta análoga à da boa prostituta. Para compreender a atitude do Pai de Jesus, basta refletir sobre os sentimentos que animam o rei em toda essa história. O rei não deseja nem o sacrifício da criança, já que a criança não morrerá, nem o sacrifício da mãe, pois é a ela que a criança será devolvida, para que ambos vivam em paz. Da mesma maneira, o Pai não deseja o sacrifício de ninguém; mas diferentemente de Salomão, ele não se encontra na terra para pôr fim às querelas entre os duplos; na terra, não há rei Salomão para fazer reinar a verdadeira justiça! A situação humana fundamental é justamente o fato de que na ausência desses Pais e desses reis sempre sábios que fariam reinar a justiça sobre uma humanidade destinada à eterna infância, a única conduta realmente humana, o único meio para fazer a vontade do Pai, assim na terra como no céu, é comportar-se como a boa prostituta, é assumir os mesmos riscos que ela, não numa sombria vontade de sacrifício, não numa atração mórbida pela morte, mas ao contrário, por amor pela verdadeira vida, para garantir o triunfo da vida.

A leitura não sacrificial que estou propondo não busca de forma alguma apagar dos Evangelhos as passagens que apresentam a morte do Cristo como devotamento absoluto aos discípulos e à humanidade inteira: "Não há maior prova de amor do que morrer por seus amigos" (João 15, 13). Notemos uma vez mais que nunca nos Evangelhos essa prova é definida como sacrifício. Em Paulo, são expressões como "obra de amor" ou "obra de graça" que prevalecem. Os raros exemplos de linguagem sacrificial encontrados podem ser considerados metafóricos em razão da ausência de qualquer teoria propriamente sacrificial, análoga à da Epístola aos hebreus ou a todas as teorias subsequentes.

O recurso ao julgamento de Salomão permite tratar como ela merece a ridícula objeção de *masoquismo* que é maquinalmente oposta pelos mercadores da desmistificação à noção cristã de devotamento até a morte.

G.L: Penso existir um texto na literatura trágica que pode ser aproximado do julgamento de Salomão e um personagem comparável à "boa prostituta"; trata-se de *Antígona*.

R.G.: Notemos em primeiro lugar que no início de *Antígona* estamos, "como de hábito", entre os trágicos e os profetas, no paroxismo da violência recíproca. É isso, parece-me, que é simbolizado – ou dessimbolizado – pela morte simultânea de Etéocles e de Polinice: a impossibilidade de diferenciar até na morte. É impossível afirmar ou negar qualquer coisa de um dos irmãos sem que seja imediatamente necessário fazê-lo também a respeito do outro. Todo o problema da violência interminável pode ser encontrado aí. É exatamente por isso que Creonte deseja diferenciar os irmãos inimigos; mas é surpreendente constatar que no início de seu primeiro discurso, em *Antígona*, ele enuncia uma fórmula análoga às que se encontram também em Ésquilo e Eurípedes, e que fala justamente da impossibilidade de qualquer diferença:

> Em seu duplo destino, os dois irmãos pereceram num único dia, dando e recebendo golpes de seus braços iníquos.

Quanto a Eurípedes, ele termina da seguinte maneira, em *As fenícias*, a descrição do combate:

> ... com poeira nos dentes, e cada um como assassino do outro, eles jazem lado a lado, e o poder entre eles não foi dividido.

Como bom chefe de Estado, como o Ulisses de *A odisséia* e o Caifás do Evangelho, Creonte bem que desejaria pôr fim à peste dos duplos e ele sabe que só irá consegui-lo caso amaldiçoe um dos irmãos e abençoe o outro, exatamente como o velho Isaac na história totalmente paralela da bênção de Jacó.

Se Creonte exige que os tebanos sejam unânimes em sua execração a Polinice, é por reconhecer que apenas a unanimidade pode conferir à vítima expiatória o poder de reestruturar a comunidade.

É por isso que Creonte não pode tolerar o comportamento de Antígona, que se à mentira mitológica; ela diz que os duplos são idênticos e que é preciso tratar a ambos da mesma maneira. Em suma, ela diz a mesma coisa que o Cristo, e é como ele que deve morrer, também ela expulsa pela comunidade.

Simone Weil, com sua intuição admirável, reconheceu em Antígona a *figura Christi* mais perfeita de todo o mundo antigo. Ela acentuou o prodigioso verso que Sófocles colocou na boca de sua heroína e que enuncia a verdade da cidade dos homens. Esse verso, que em geral é traduzido por: "Eu não nasci para distribuir o ódio, mas o amor", significa literalmente: "Não para odiar junto, mas para amar junto, eu nasci". A cidade dos homens não é um amar junto senão porque é também um odiar junto, e é esse fundamento de ódio que, como o Cristo, Antígona revela, para repudiá-lo.[3]

A Creonte, que se limita a repetir-lhe o velho refrão de todas as culturas humanas: "*Não se pode, de qualquer forma, tratar os amigos como inimigos* (ele que, um pouco antes, confessava a não-diferença entre os dois irmãos)", Antígona responde: "Quem sabe se os deuses, abaixo de nós, querem realmente isso? (essa diferença que tu reclamas entre os bons e os maus)".

Esse verso sugere o que os Evangelhos tornam completamente explícito: se a divindade existe, ela não pode se interessar pelas disputas dos duplos.

Por mais grandioso que seja o texto de Sófocles, na minha opinião ele não pode ser colocado no mesmo plano que o texto do julgamento de Salomão. É no contexto dos ritos funerários recusados por Creonte a Polinice que Antígona ergue seu protesto. Não é por uma criança viva, como a prostituta do livro dos Reis, que ela aceita morrer, mas por um ser já morto; e por isso, o texto de Antígona escapa mais dificilmente que o dos Reis a uma definição sacrificial. Ele não possui o mesmo poder de revelação. E, evidentemente, é ao texto

---

3. *La source grecque*, p. 57-64 e *passim*, em várias outras obras.

evangélico que devemos pedir para definir a diferença entre o texto trágico e o texto bíblico. Apenas o texto trágico é passível de uma observação que aqui revela seu sentido: *É preciso deixar os mortos enterrarem os mortos* (Mt 8, 22).

É sem dúvida lamentável que o poder de atenção de Simone Weil nunca tenha se orientado para os grandes textos do Antigo Testamento. O que a impediu foi sua fidelidade às piores aberrações do meio intelectual do qual ela fazia parte. Todos os seus mestres, como o filósofo Alain, eram humanistas helenizantes que lhe inculcaram a respeito do texto bíblico uma espécie de horror sagrado que caracteriza o pensamento moderno em seu conjunto, com poucas exceções, geralmente desacreditadas e sem nenhuma influência.

J.-M.O.: Isso exigiria análises muito complexas e nuançadas. Longe de constituir um progresso com relação à moral sacrificial, o repúdio *violento* de que essa moral é hoje alvo sem dúvida nos arrasta para muito mais baixo, o que explica o medo de alguns diante da ideia de renunciar a qualquer definição sacrificial. Esse medo é ainda mais justificável pelo fato de essa definição, no caso do cristianismo, não descartar os aspectos mais originais deste último; ela deixa filtrar, certamente sob uma forma enfraquecida mas ainda efetiva, alguns valores que já pertencem à definição não-sacrificial.

R.G.: O que desejamos não é dirigir contra o cristianismo sacrificial a condenação sem nuanças em direção da qual parecia que seríamos inicialmente conduzidos pela obrigação de identificar a incompatibilidade radical entre a leitura sacrificial e a leitura não-sacrificial.

Se tivéssemos a certeza da condenação do cristianismo sacrificial, repetiríamos contra ele exatamente o tipo de atitude ao qual ele próprio sucumbiu. Estaríamos nos prevalecendo do texto evangélico e da perspectiva não-sacrificial que ele instaura, para recomeçar o horror histórico do antissemitismo contra a totalidade da cristandade. Faríamos funcionar uma vez mais a máquina sacrificial e vitimária, apoiando-nos no texto que, uma vez realmente compreendido, iria colocá-la definitivamente fora de uso.

F. UMA NOVA LEITURA SACRIFICIAL: A ANÁLISE SEMIÓTICA

G.L.: Sua leitura dos Evangelhos contradiz outras, recentes, que se reclamam do método semiótico. Nessas leituras, o Reino de Deus é sempre defini-

do como utopia; no relato da Paixão, Louis Marin atribui importância ao que ele chama de "a semiótica do traidor", isso é, de Judas.[4]

É aos trabalhos de Propp sobre a morfologia dos contos populares russos e às derivações deste que se vincula a semiótica da Paixão. Nos contos populares, o herói é inicialmente a vítima do traidor, mas acaba por triunfar. Ele tem sua revanche, ao passo que o traidor, por seu lado, recebe o seu justo castigo.[5]

R.G.: Se esse esquema é exato, os Evangelhos não teriam nenhuma verdadeira originalidade. A verdadeira vítima estaria dissimulada: em última análise não seria o Cristo, mas Judas. O esquema que o semiótico acredita reencontrar nos Evangelhos é sem dúvida muito disseminado, não somente na literatura popular, mas em toda a literatura. Se os Evangelhos reduzem-se realmente a ele, a verdadeira vítima não seria absolutamente aquela que acreditamos ser, e o texto repousaria, em última instância, na eficácia estruturante de uma vítima dissimulada. Então, esse texto não constituiria mais a exceção absolutamente singular que acreditei nele descobrir. Seria necessário ou renunciar à nossa tese, ou mostrar que essa semiótica não acede às verdadeiras significações do texto.

Mesmo se o considerarmos no plano puramente quantitativo, o tema de Judas não ocupa, no relato da Paixão, o lugar exigido pela tese semiótica.

---

4. É uma cegueira fundamental com relação ao texto evangélico como lugar da revelação vitimária que as presentes reflexões buscam descrever, cegueira comum, aliás, ao método semiótico e a todos os outros métodos de exegese. Nessa perspectiva, a segunda parte, intitulada "Semiótica do traidor", p. 97-199, na obra de Louis Marin, *Sémiotique de la passion*, adquire uma importância particular. As presentes reflexões são também influenciadas por conversas com Gérard Bucher da Universidade de Nova York em Buffalo. O fato de elas se limitarem a seu objetivo principal faz que sejam negligenciados os aspectos positivos não somente da obra diretamente questionada, mas, também implicitamente, dos outros ensaios que se reclamam do mesmo método ou de métodos análogos. Seu autor faz questão de ressaltar que tais aspectos positivos não lhe escapam. Ele é sensível ao efeito de rigor e de ordenação geral produzido por esses métodos, assim como às notáveis intuições dos pesquisadores que os utilizam, de modo sempre muito pessoal.

Essas observações valem não somente para *Sémiotique de la passion*, mas também para o *Récit évangélique* de Claude Chabrol e Louis Marin. Também há muitas coisas a serem preservadas nos ensaios de *Analyse structurale et exégèse biblique*, especialmente nos dois belos estudos de Roland Barthes, "La lutte avec l'ange", p. 27-39, e de Jean Starobinski, "Le démoniaque de gérasa", p. 63-94. (R.G.)

5. Vladimir Propp, *Morphologie du conte populaire russe*.

A traição de Judas tem um caráter episódico que, como a negação de Pedro, e o espaço que lhe é reservado, deve ser mais ou menos o mesmo (eu não verifiquei). De qualquer forma, essa traição, como já foi notado algumas vezes, não é necesssária no plano da "intriga". Ela não tem nenhuma eficácia concreta. Pode-se supor que apenas a falta de habilidade literária é que impede os redatores de elaborar uma boa traição, bem convincente, no gênero da televisão americana? Absolutamente não. O texto coloca na boca de Jesus palavras inequívocas, palavras que acabam com a tese do complô indispensável, já que elas o declaram *irrelevante*:

> Nesse momento Jesus diz às multidões: "Por acaso eu sou um ladrão, que saístes para prender com espadas e paus? Todos os dias eu ficava sentado no Templo, ensinando, e não me prendestes". Ora, tudo isso ocorreu para que se cumprissem as Escrituras dos profetas. Então, os discípulos o abandonaram e todos fugiram. (Mt 26, 55-56)

As significações "traição", "complô", "golpe de mão armada" são apresentadas no texto, mas apenas para serem descartadas como ridículas, insignificantes. Elas fazem parte dessas cristalizações mitológicas que acompanham as sugestões coletivas de ordem vitimária. A leitura semiótica dá-lhes excessiva importância. Não penso que seja um jogo limpo com um texto responsabilizar supostas inabilidades pela ausência das significações que desejaríamos a todo preço encontrar nele e que, na realidade, não se encontram aí ou encontram-se apenas para serem rejeitadas. Os Evangelhos revelam a inutilidade de qualquer estratégia de complô, e ainda nesse ponto eles se mostram fortemente "desconstrutores".

É fácil compreender por que o texto evangélico deve tratar como ele o faz o pseudocomplô de Judas e das autoridades eclesiásticas. Jesus é a vítima de um contágio mimético que se estende a toda coletividade, e não se trata de ver nele a vítima de um indivíduo particularmente mau, ou mesmo de vários. As condutas individuais são sempre temas secundários, que no final das contas acabam por se juntar à reunião unânime em formação contra Jesus. Em última análise, pouco importa se Pilatos resiste por um momento à pressão coletiva ao passo que outros cedem imediatamente a ela. O essencial é que ninguém resiste até o fim. Os ciúmes de Judas finalmente juntam-se à

política de Pilatos e o ingênuo esnobismo de Pedro, que bem desejaria não revelar, na corte do grande sacerdote, seu sotaque provincial. Por trás da aparência dos motivos individuais e das condutas diferenciadas, tudo se resume, no final das contas, à sugestão mimética que exerce seu poder sobre todos sem exceção – "os discípulos o abandonaram e fugiram" – mas cujo efeito sobre alguns, particularmente sobre Pedro e os dez outros apóstolos, mostra-se temporário.

Para provar que nos Evangelhos não se trata da estrutura clássica do traidor, é preciso ainda mostrar que também o último elemento dessa estrutura, o castigo do traidor, está ausente. A única diferença entre Judas e Pedro não é a traição, mas a impotência de Judas de voltar para Jesus. Judas não é condenado por ninguém; ele se suicida e seu desespero a respeito dele mesmo busca tornar a ruptura definitiva. O que está em funcionamento aqui é a ideia, verdadeiramente evangélica, de que os homens nunca são condenados por Deus: são eles próprios que se condenam por seu comportamento. Considerando-se como único responsável pela morte de Jesus, Judas comete o erro inverso e finalmente equivalente ao de Pedro, que afirma que mesmo que todos os outros o sejam, ele nunca será escandalizado. No fundo, é o mesmo orgulho em todos os homens; eles não querem reconhecer que são todos iguais no que diz respeito ao assassinato fundador, e que sua participação, talvez diferente por suas modalidades exteriores, sempre é, em última instância, praticamente equivalente.

O que me espanta no tratamento semiótico de Judas é seu caráter convencional. A meu ver, é também muito convencional, e completamente injustificada, a definição do Reino de Deus como "utopia". São todas as significações da velha crítica histórica do século XIX, em suma, que reaparecem, apesar da aparente oposição entre a semiologia e o historicismo.

Os trabalhos semiológicos, evidentemente, permanecem ainda fragmentários. Nenhuma visão de conjunto foi proposta. Não houve nenhum esforço para tentar explicar a conjunção, num texto no final das contas extremamente breve, da Paixão e do Reino de Deus. Receio que a semiologia, caso se lance nessa tarefa, chegue ao mesmo velho impasse da crítica histórica, resumida no ensaio de Albert Schweitzer. Tenho medo de que, apesar do formidável aparato de "tecnicidade" de que dispõe, a semiologia seja incapaz de renovar os problemas. Um perfume de "cientificidade" impregna nova-

mente com seu prestígio leituras totalmente privadas dele em sua formulação direta e tradicional.

Essa perpetuação do mesmo sob as aparências do diferente na verdade não é surpreendente. Quem busca rejuvenescer toda tentativa de exegese evangélica ainda cega para o essencial, ou seja, a revelação do assassinato fundador, só pode ser a leitura sacrificial, no sentido da Epístola aos hebreus. No caso preciso que nos ocupa, a relação com os contos populares chega a uma forma particularmente elementar de leitura sacrificial. A semiótica do traidor não pode realmente criticar um texto evangélico que não possui a estrutura mitológica que se busca encontrar nele. Ela revela muito bem, em contrapartida, a versão que certa Idade Média deu desse texto, pois trata-se, justamente, de uma recaída na mitologia e no sacrificial. É essa versão que se perpetua em nossa época nas representações folclóricas de Oberammergau e em outros lugares. Nessa versão teatral, sem dúvida, Judas desempenha um papel tão importante quanto exigido pela "semiótica do traidor". Não é sem interesse mostrar que os ambientes populares, na Idade Média, reduziram a Paixão às dimensões de um conto popular. Mas temos aí uma contribuição ao estudo da leitura sacrificial e não do próprio texto evangélico. Seria mesmo apenas uma contribuição a uma certa modalidade da leitura sacrificial, pois, ao mesmo tempo que permanecem sacrificiais, também as leituras da exegese erudita da Idade Média o são num modo mais complexo do que o da semiótica do traidor.

Ocorre com as tentativas recentes de renovação exegética o mesmo que com as precedentes: elas permanecem sacrificiais. A outra lógica, a do Logos da não-violência, continua sendo inconcebível para elas. Mesmo que o Logos não existisse, mesmo que o texto evangélico se reduzisse em última análise a mecanismos vitimários ocultos e a procedimentos de autojustificação para um sujeito capaz de se dissimular nos meandros do texto, os procedimentos estratégicos desse sujeito são evidentemente mais tortuosos e sutis que os fios bastante grosseiros descritos pela análise semiótica. Eles devem estar situados para além não somente da velha desmistificação renaniana e pós-renaniana, mas das tentativas reducionistas de Nietzsche em *o Anticristo* e de Max Weber em *O judaísmo antigo*. Longe de se constituir num esforço para justificar o Antigo Testamento, a tese weberiana que o transforma na autojustificação do "povo-pária" foi elaborada num espírito desfavorável ao texto, embora não

deixe de reconhecer uma dinâmica fundamental de reabilitação vitimária, excessivamente poderosa e eficaz em seu conjunto para que episódios de detalhe que a contradiriam possam ser suficientes para questioná-la. (É claro que essa tese se aplica somente ao Antigo Testamento, mas também poderia ser aplicada ao texto evangélico e é na verdade a esse texto que ela já se aplica em *O anticristo* de Nietzsche). Portanto, as análises semióticas parecem-me retardatárias com relação não somente à leitura não-sacrificial, mas a versões mais avançadas da leitura sacrificial, desejosas, elas também, de conduzir esse texto às normas gerais de qualquer textualidade.

G. LEITURA SACRIFICIAL E HISTÓRIA

R.G.: O cristianismo histórico recobre os textos com um véu sacrificial. Ou ainda, para usar uma metáfora diferente, ele os envolve no túmulo, com frequência esplêndido, da cultura ocidental. Essa leitura permite que, por sua vez, o texto cristão funde aquilo que em princípio ele nunca deveria ter fundado; uma cultura certamente não igual à outras, pois contém os germens da sociedade planetária que a sucedeu, mas ainda suficientemente igual às outras para que possam ser reencontrados nela os grandes princípios legais, míticos e sacrificiais constitutivos de qualquer cultura.

G.L.: O que o senhor está dizendo aqui já anuncia a resposta a uma objeção que evidentemente íamos fazer, e que deve estar presente na mente de nossos leitores já há bastante tempo.

Se o mecanismo da vítima expiatória constitui o fundamento de toda cultura, e se os Evangelhos, publicando seu segredo, devem impedir o mecanismo de funcionar, como se dá que tanto antes quanto depois da difusão do texto evangélico as formas culturais tenham continuado a nascer, viver e morrer como se nada tivesse ocorrido? A mais paradoxal de todas é certamente aquela que se funda no próprio texto cristão. A pergunta que devemos lhe colocar é aquela que, segundo certos textos, já perturbava os cristãos do primeiro século depois de Jesus Cristo. Por que o mundo continua como no passado? Por que as predições apocalípticas não se realizaram?

R.G.: Quando se fala atualmente de visão cristã da história, fala-se de algo no fundo totalmente diferente de uma apreensão radicalmente cristã,

que não pode deixar de ser apocalíptica. Os historiadores, mesmo e principalmente se são cristãos teriam vergonha de levar a sério essas histórias de carolas, esses velhos disparates sem interesse. Em nossos dias, o que se considera como visão cristã é uma noção ao mesmo tempo "séria" e "otimista" da história, cheia de progresso social e de boa vontade universal.

J.-M.O.: É o adiamento indefinido dos transtornos anunciados, em suma, que desacreditou e mesmo ridicularizou a perspectiva cristã.

R.G.: Até aqui, nós nos limitamos às significações do texto. Não colocamos diretamente a questão de sua inserção na história. Para a maioria dos críticos, essa questão não é mais legítima. Não partilhamos essa opinião. A presença em nosso universo de "textos de perseguição", e não de mitos, e a crise mundial que resulta dessa presença só podem ser compreendidas pela ação direta e indireta do texto evangélico.

A maioria dos comentadores, mesmo cristãos, considera inteiramente míticas as palavras que figuram no texto a respeito de sua própria ação histórica. As advertências contra a ilusão de um fim muito próximo teriam sido acrescentadas para fortalecer uma fé popular comprometida pelo atraso da parúsia.

Na realidade, a nítida distinção, sobretudo em Lucas, entre duas ondas apocalípticas, uma judaica e a outra mundial, pode ser compreendida a partir da lógica evangélica. O texto não ignora o desconhecimento de que é alvo, mesmo entre os crentes. Se levarmos em conta esse saber, vemos também que a dupla economia apocalíptica projeta no futuro um novo *adiamento*, mais do que um abafamento completo da revelação inscrita no texto. Esse adiamento é ainda mais previsível pelo fato de a difusão "até as extremidades da terra", no interior de povos necessariamente retardatários no tocante à subversão religiosa, reforçar a probabilidade de leituras sacrificiais.

A crença numa última impulsão que seria verdadeiramente sobrenatural não implica nenhuma manipulação miraculosa. Aqui, não existe irrupção de uma divindade que perturbaria voluntariamente o curso, da história humana e suspenderia as leis normais desse curso, mas, na verdade, exatamente o contrário. Há um texto que realmente perturba as ditas leis, mas apenas porque ele revela pouco a pouco aos homens o desconhecimento que garantia o funcionamento delas. O tratamento evangélico da história pertence portanto à mesma racionalidade que o conjunto do texto, e não abso-

lutamente a essa concepção ao mesmo tempo ingênua, fantasmagórica e grosseiramente propagandística que lhe é atribuída.

Longe de negar o princípio de ação histórica do texto, assim como o próprio texto postula, o desenrolar efetivo da histórica pós-evangélica é com certeza compatível com esse princípio, e mais que compatível. Como não constatá-lo, como não reconhecer que estão presentes os "sinais" que significam àqueles que não se recusam a escutá-los que "os tempos se cumpriram"? Esse cumprimento estrutural não significa necessariamente uma realização imediata no plano dos acontecimentos. É exatamente isso que diz o texto. Talvez haja insuspeitadas possibilidades de *adiamento*. Portanto não deve causar escândalo a tendência entre os crentes de confundir a sua própria apreensão estrutural, necessariamente arrebatadora, principalmente quando os invade subitamente, com uma promessa, e uma ameaça de realização imediata.

Não podemos eludir, repito, a questão da relação com a história real, e vamos ver que a confrontação com essa história real, pelo fato mesmo de o texto evangélico considerá-la governada por nada menos do que ele próprio, pode revelar até o fim, nesse tempo que é o nosso, a espantosa coerência de sua lógica.

O anúncio evangélico toma seu impulso com Paulo e seus companheiros. Os judeus rejeitam-no, mas em todo o Império Romano seu sucesso é surpreendente. Ele atinge homens que não se encontram no mesmo ponto de evolução religiosa que os ouvintes judaicos do Evangelho, pessoas que não conhecem a Lei e os Profetas. Aos primeiros convertidos rapidamente vêm se juntar vastas camadas populares e, um pouco mais tarde, os mundos ditos "bárbaros". Podemos pensar que essa difusão prodigiosa não poderia acontecer senão na leitura sacrificial e graças a ela.

No plano histórico, a leitura sacrificial não pode constituir um simples "erro", o resultado de um acidente ou de uma falta de perspicácia daqueles que a elaboraram.

Se compreendemos realmente o que ocorre com o mecanismo vitimário, o papel que ele desempenhou para toda a humanidade, percebemos que a leitura sacrificial do próprio texto cristão, por mais espantosa e paradoxal que seja em princípio, não pode também deixar de parecer provável e mesmo inevitável. Ela provém do fundo das épocas. Ela possui o peso de uma histó-

ria religiosa que, no caso das massas pagãs, nunca foi interrompida ou abalada por algo como o Antigo Testamento.

Como vimos, no que diz respeito à vítima expiatória e sua revelação, a relação do Antigo Testamento com o texto evangélico é muito parecida com a que o cristianismo sacrificial mantém com esse mesmo texto. Se aproximarmos essa constatação das condições históricas concretas da difusão evangélica que evocamos há pouco, se levarmos em conta o fato de que os povos evangelizados não tinham sido tocados pelo Antigo Testamento, o papel do cristianismo histórico pode ser concebido no interior de uma história escatológica governada pelo texto evangélico, história que se dirige infalivelmente para a verdade universal da violência humana, mas por meios infinitamente pacientes, os únicos, aliás, capazes de garantir à verdade subversiva e explosiva contida nesse texto uma difusão e uma compreensão senão universais, pelo menos tão vastas quanto possível.

O fato de que Jesus, nos Evangelhos sinóticos, só pretenda dirigir-se aos filhos de Israel não prova de maneira alguma que exista uma camada evangélica primitiva, de tendência puramente judaizante e particularista. Podemos pensar que essa fala vincula-se à temporalidade da revelação, à ideia de que Jesus não pode se apresentar senão *na sua hora,* que é ao mesmo tempo a mais favorável e a última.

A exclusão dos outros povos só pode ser temporária; ela deve ser resultante de seu estado de despreparo. Eles não teriam se beneficiado, como os judeus, desse longo êxodo fora do sacrifício que constitui o Antigo Testamento em seu conjunto. Eles não foram conduzidos até esse estado de receptividade extrema e, portanto, também de urgência que caracteriza o povo eleito em relação ao Reino de Deus e que o torna o único, inicialmente, a estar ameaçado pela violência apocalíptica.

Para os outros povos, a escolha decisiva deve ser ainda *adiada*, levada a uma época em que eles terão "compensado seu atraso" e terão chegado, também eles, a esse ponto extremo da existência social em que a pregação do Reino torna-se ao mesmo tempo compreensível e urgente.

G.L.: O que vai substituir o Antigo Testamento junto a esses inúmeros povos? O que vai desempenhar, no caso deles, o papel propedêutico assumido apenas pelo Antigo Testamento no caso do povo judeu?

R.G.: Aproximar essas duas questões significa compreender que cada uma delas fornece sua resposta à outra. É o cristianismo, mas em sua versão sacrificial, e religiosamente muito análoga ao Antigo Testamento, que vai servir de educador dos gentios. Ele só pode desempenhar esse papel na medida em que o véu sacrificial que se estende sobre o radicalismo de sua mensagem permitir-lhe novamente tornar-se fundador no plano cultural.

H. CIÊNCIA E APOCALIPSE

R.G.: O texto evangélico não pode fundar uma nova cultura análoga a todas as culturas anteriores senão traindo a verdade da mensagem original. Essa é uma evidência que os exegetas da religião judaica, especialmente Joseph Klausner, colocaram muito bem em relevo.[6]

A história do cristianismo histórico consiste, como qualquer história sacrificial, em um afrouxamento gradual das constrições legais, à medida que diminui a eficácia dos mecanismos rituais. Dissemos que essa evolução não deve ser considerada apenas sob o ângulo da decomposição e da decadência, assim como fazem, sem dúvida, todos os "conservadores" em seu vínculo com a definição sacrificial. Igualmente falsa é a concepção inversa que vê a mesma evolução como puramente libertadora e abrindo-se para um futuro de progresso indefinido. Tanto em um caso quanto em outro, notaremos que o texto cristão já deu a última palavra: ele está situado atrás de nós e não à nossa frente.

Quando constatamos essas atitudes dos próprios cristãos fica fácil compreender que, para a maioria dos homens, acontece com o cristianismo o mesmo que com todas as religiões anteriores, e nada vai restar dele ao fim da crise atual. A ideia de que essa crise não é a do próprio texto cristão, mas de uma leitura particular, dessa leitura sacrificial fatalmente destinada a dominar as primeiras etapas da revelação cristã, nunca se apresentou aos homens, e ela não pode mesmo apresentar-se a eles, enquanto a distinção entre leitura sacrificial e leitura não-sacrificial não se impuser. A leitura sacrificial, da

6. Joseph Klausner, *Jesus of Nazareth*.

perspectiva que nos interessa a partir de agora, é apenas um envelope protetor, e sob esse envelope que em nossa época acabou de tornar-se pó, depois de ter rachado e descamado por séculos, dissimula-se um ser vivo.

J.-M.O.: Essa ideia, ainda hoje, parece inverossímil, e ao ouvi-lo formulando-a vão pensar que, para salvar o cristianismo daquilo que o transforma, em nossa época, numa doutrina quase esquecida, o senhor teria concebido uma tese extremamente engenhosa, destinada a dar novamente ao texto cristão uma "atualidade" que ele é incapaz de retomar por seus próprios meios.

R.G.: O senhor tem toda razão. Todo o mundo vai dizer e pensar que eu estou me entregando ao mesmo tipo de arranjo grosseiro que censuro à psicanálise e outras doutrinas decadentes de praticar. Por mais formidáveis que sejam as convergências estruturais sugeridas pela pertinência da lógica evangélica no domínio da antropologia, os únicos leitores que podemos esperar serão com certeza excessivamente formados nos métodos intelectuais da modernidade, e na sua concepção do possível e do impossível, para me seguir no terreno onde agora tento arrastá-los.

Para trazê-los a esse terreno completamente inexplorado, é evidente que seriam necessárias convergências ainda mais claras do que tudo que reunimos até agora.

Seria preciso que essas convergências e essas evidências estivessem completamente próximas, ao alcance de nossa mão; seria preciso que os "sinais dos tempos" de que fala o Evangelho, e que ele censura os homens de não saberem ler, estivessem não somente presentes entre nós, mas que não apresentassem a menor ambiguidade, que a incapacidade dos homens de identificá-los viesse do fato deles se cegarem com seu brilho.

J.-M.O.: Vejo que os sinais de que o senhor fala estão aí, bem à nossa volta, e é por não reconhecê-los, por privá-los de toda potência significativa, que a maioria de nossos contemporâneos, tanto ateus quanto cristãos, agarram-se obstinadamente à leitura sacrificial que sacraliza o Apocalipse e que nos impede de reconhecer o caráter objetivamente apocalíptico, ou seja, revelador, da situação atual.

R.G.: O que a violência apocalíptica tem que revelar em primeiro lugar, e isso é a única coisa que ela pode revelar diretamente, é a natureza puramente humana e a função ao mesmo tempo destruidora e cultural da violência.

Para compreender que já vivemos essa revelação, basta refletir sobre a relação que todos nós mantemos, como membros da comunidade humana mundial, com o formidável armamento com que a humanidade se presenteou desde o fim da Segunda Guerra Mundial.

Quando os homens falam de novos meios de destruição, eles dizem "a bomba", como se só houvesse uma, e como se ela pertencesse a todo mundo, ou melhor, como se o mundo todo pertencesse a ela. E de fato, ela parece ser como a rainha deste mundo, reinando sobre uma imensa multidão de sacerdotes e de fiéis que aparentemente só vivem para servi-la. Alguns enterram na terra os ovos envenenados do ídolo, outros depositam no fundo dos mares, outros ainda disseminam pelos céus, fazendo circular infinitamente as estrelas da morte acima do incansável formigueiro. Não existe a menor parcela de uma natureza limpa pela ciência de todas as antigas projeções sobrenaturais, que não seja reinvestida pela verdade da violência. Desta vez não podemos ignorar que tal potência de destruição é puramente humana, mas, sob certos aspectos, ela funciona de modo análogo ao sagrado.

Os homens sempre encontraram a paz à sombra de seus ídolos, ou seja, de sua própria violência sacralizada, e é ao abrigo da violência mais extrema, ainda hoje, que eles buscam essa paz. Num mundo sempre mais dessacralizado, apenas a ameaça permanente de uma destruição total e imediata impede os homens de se destruirem entre si. Em suma, é sempre a violência que impede o desencadeamento da violência.

Nunca a violência exerceu mais insolentemente seu duplo papel de "veneno" e de "remédio". Não são os antigos carrascos do *pharmakos* que o dizem, não são canibais emplumados, são nossos especialistas da ciência política. Eles afirmam que a arma nuclear mantém a paz no mundo. Os especialistas dizem sem pestanejar que a violência *protege*. Eles têm toda razão, mas não percebem como soam estranhas tais frases no meio de um discurso que, no tocante a todo o resto, continua a funcionar como se os humanismos que as inspiram, seja o de Marx, o de Montesquieu ou outros, ainda fossem tão válidos quanto antigamente. Eles desmontam os mecanismos da situação com uma maestria tão tranquila e tão terra-a-terra, sem nunca deixar de acreditar na "bondade natural" do homem, que perguntamos se, na visão de todos esses especialistas, é o cinismo que prevalece ou, pelo contrário, o inconsciente e a ingenuidade.

Independentemente do aspecto sob o qual seja considerada, a ameaça atual assemelha-se aos terrores sagrados e exige o mesmo tipo de precauções. Estamos sempre lidando com formas de "poluição" e "contaminação", cientificamente identificáveis e mensuráveis, mas que não deixam de lembrar suas contrapartidas religiosas. E para expulsar o mal, nunca há outro meio senão o próprio mal. A renúncia pura e simples à tecnologia parece impossível; a máquina é tão bem armada que seria mais perigoso parar do que continuar avançando. É no coração mesmo do terror que devem ser buscados os meios de se tranquilizar.

A infraestrutura oculta de todas as religiões e de todas as culturas está se revelando. É o verdadeiro deus da humanidade que fabricamos com nossas próprias mãos para contemplá-lo claramente, aquele que a partir de agora nenhuma religião conseguirá mais maquiar. Não o escutamos chegar porque ele não viaja mais sobre as asas espalmadas dos anjos das trevas, agora ele aparece onde ninguém espera, nas estatísticas alinhadas pelos cientistas, nos mais dessacralizados domínios.

É um sentido maravilhoso do que está em jogo que sugere a seus inventores, para as mais terríveis armas, os nomes que melhor evocam a violência extrema, as divindades mais atrozes da mitologia grega: Titã, Poseidon, Saturno, o deus que devora seus próprios filhos. Nós, que sacrificamos recursos fabulosos para engordar a mais inumana das violências, para que ela continue a nos proteger, e que passamos nosso tempo transmitindo a planetas já mortos as mensagens ridículas do planeta que corre o risco de morrer, por qual hipocrisia extraordinária afirmamos ainda não compreender todos esses homens que, antes de nós, já faziam a mesma coisa, aqueles que jogavam à fornalha de um Moloch qualquer um de seus filhos, ou dois, para salvar os outros?

Vemos que se impõe uma aproximação entre a estranha paz que vivemos e a que antigamente faziam reinar, na maioria das sociedades, as religiões propriamente rituais. No entanto, os dois grupos de fenômenos não devem ser assimilados pura e simplesmente. As diferenças, aqui, importam ainda mais que as semelhanças.

Quando dizemos que os homens "adoram" sua própria potência destruidora, estamos falando de modo metafórico. A metáfora possui um valor revelador que nada tem de ilusório. Dizer que a analogia é simplesmente

retórica, ou que se trata, como se diz hoje, de um "efeito de verdade", seria ridículo. Há uma lição a ser tirada dessa analogia, e não poderíamos tirá-la se cedêssemos à vertigem do niilismo cognitivo que atualmente triunfa por toda parte. E não por acaso!

Mas essa lição não é simples. O que torna nossas condutas atuais análogas as condutas religiosas não é um terror realmente sagrado, é um medo lúcido dos perigos que um duelo nuclear faria a humanidade correr. A paz atual repousa sobre uma apreciação friamente científica das consequências uniformemente desastrosas, talvez mesmo fatais, que a utilização maciça das armas acumuladas teria para todos.

As consequências práticas desse estado de coisas já são visíveis nos fatos. Os prepostos à utilização das armas monstruosas evitam cuidadosamente recorrer a elas. Pela primeira vez na história das "grandes potências", vemos adversários potenciais sinceramente desejosos de evitar qualquer ação, qualquer situação suscetível de provocar um conflito maior. A noção de "honra nacional"é apagada do vocabulário diplomático. Em vez de inflamar as disputas, tenta-se apaziguá-las. Em vez de contribuir para a "provocação", vira-se a cabeça, finge-se não ver e não escutar as velhas bravatas, a partir de agora apanágios de ressentimentos populares e de fanatismos ideológicos.

G.L.: Se disser que, na situação atual, há algo que se assemelha com uma primeira tentativa de se conformar ao que o texto do Evangelho chama de regra do Reino, o senhor corre o risco de ser considerado um ingênuo apreciador de ficção científica. Seus leitores não vão compreendê-lo, apesar de tudo que o senhor já afirmou sobre o caráter rigoroso e implacável dessa regra. No universo em que – a violência tendo sido realmente revelada – os mecanismos vitimários pararam de funcionar, os homens são confrontados a um dilema de uma simplicidade temível mas evidente: ou eles renunciam à violência, ou a violência desmesurada que eles desencadearão ameaça tudo aniquilar, "como nos dias de Noé".

R.G.: Sem qualquer dúvida. Não estou absolutamente afirmando que o comportamento menos belicoso, em nossa época, dos mais poderosos homens de Estado, seja motivado pelo espírito evangélico. Muito pelo contrário. Se a situação atual tem algo de evangélico, no sentido que damos agora a esse termo, é exatamente porque ela nada tem a ver com essa hipócrita afetação e esses deploráveis sentimentalismos com os quais tanta gente en-

volve o texto cristão para torná-lo mais apetitoso, como eles dizem, ao gosto da época.

No comportamento atual das nações ameaçadas pela tempestade sobre suas cabeças, pode-se identificar de um lado uma alusão ao comportamento que os homens sempre tiveram com relação aos ídolos da violência e, de outro, uma alusão ao comportamento que o texto evangélico exige de todos os homens, a renúncia a todas as formas de represálias.

Não se trata, portanto, de confundir o que acontece hoje com o advento do Reino de Deus. As duas alusões que identifico na situação atual são diferentes, e mesmo contraditórias. Se ambas se encontram realmente presentes no mesmo conjunto de fatos históricos, é porque a conduta atual das nações é ambígua. Elas não são nem suficientemente sábias para renunciar a se aterrorizar reciprocamente, nem suficientemente loucas para desencadear o irremediável. Temos portanto uma situação intermediária e complexa; pode-se ler nela alusões tanto a todos os comportamentos passados da humanidade quanto a seus comportamentos futuros. De fato, ou vamos nos orientar cada vez mais para a não-violência, ou então vamos desaparecer. O caráter ainda intermediário da situação atual permite que os homens se esquivem dos gigantescos problemas colocados por essa situação.[7]

O fato realmente novo é que não é mais possível recorrer à violência para resolver a crise; não se pode mais ter como fundamento a violência. Para que a violência possa completar seu ciclo e trazer de volta a paz, é necessário um campo ecológico bastante vasto para absorver suas devastações. Atualmente, esse campo estende-se para todo o planeta, mas sem dúvida ele não é mais suficiente. Mesmo que isso ainda não seja verdadeiro hoje, amanhã certamente o meio natural não será mais capaz, sem se tornar inabitável, de absorver a violência que o homem pode desencadear.

É maquinalmente que os jornalistas nomeiam como apocalíptica uma situação que eles acreditam ser muito diferente daquela de que se trata nos Evangelhos, pois eles continuam a lê-los na perspectiva da violência divina.

---

7. Sobre as questões aqui colocadas, a reflexão técnica, política e sociológica é muito abundante, mas as interpretações filosóficas e religiosas são praticamente inexistentes. São inúmeras as alusões, mas elas geralmente se limitam a algumas frases banalmente chorosas. É preciso ler as obras de Hannah Arendt e também de Karl Jaspers, *La bombe atomique et l'avenir de l'homme*. Ver em particular Michel Serres, *La traduction*, p. 73-104.

Nossa situação corresponde muito exatamente ao que preveem os Evangelhos para esse mundo que se batizou de "pós-cristão". Para não perceber isso, é preciso agarrar-se desesperadamente à leitura sacrificial, que permite declarar divina, contra qualquer verossimilhança, a violência anunciada no texto. É por essa razão que os ateus são ainda mais obstinados que os cristãos quando se trata de perpetuar essa definição sacrificial.

G.L.: É a definição sacrificial, como sempre, que impede a violência de chegar até nós.

R.G.: Essa violência já chegou até nós. O que a leitura sacrificial perpetua aqui é a recusa de um saber mais disponível que nunca, por estar inscrito na história que vivemos e por nela se inscrever cada vez mais.

J.-M.O.: Em resumo, nada menos difícil hoje do que levar a sério a concepção cristã e apocalíptica da história. O difícil é tratar os textos mais arrebatadores como se eles não existissem, não enxergando as extraordinárias convergências que afluem de todas as partes e que a leitura sacrificial ainda nos impede ver. Essa leitura que hoje comanda todas as nossas outras leituras está segura por um fio.

R.G.: Acreditar, como faz Renan, que o Reino é "utópico", ainda era desculpável num mundo cheio de orgulho e que pensava ser invulnerável, mas dizer, como se faz hoje, que o princípio evangélico da não-represália "não passa de masoquismo" é não refletir sobre as pressões que hoje já fazem pesar sobre nós, e que farão pesar cada vez mais, o caráter excessivo de nosso poder de destruição.

J.-M.O.: Penso que tudo o que o senhor está dizendo aqui pressupõe que para inventar a ciência e a tecnologia seria indispensável uma dessacralização radical de tipo evangélico. Para ousar tratar todos os elementos naturais como objetos submetidos a leis *naturais*, era preciso em primeiro lugar expulsar os deuses.

R.G.: De fato. Existe aí uma articulação essencial e é bom ressaltá-la. No mundo em que acabamos de penetrar, a articulação dos diversos temas evangélicos, e sobretudo do Reino e do Apocalipse, esse famoso enigma que a exegese histórica nunca conseguiu resolver não coloca nenhum problema. Mas pessoas como Rudolf Bultmann nunca perceberam isso. Para ele, "desmitologizar" os Evangelhos consistia em amputar pura e simplesmente tudo o que não se podia mais assumir na versão sacrificial, assim como aquilo de

que ainda era impossível fornecer uma leitura não-sacrificial. Em consequência, Bultmann sempre convidou seus leitores a esquecer o tema apocalíptico, velha superstição judaica, que nada mais tem a ver com nossa mentalidade. Bultmann via no Apocalipse essa vingança divina que, na realidade, não figura em nenhum grau nos Evangelhos.[8]

Tornamo-nos capazes, pela primeira vez, de escutar o texto em sua leitura mais radical. Essa potência de entendimento chega a nós, segundo toda evidência, graças à decomposição da leitura sacrificial e a crise muito singular da história contemporânea. Há aí uma série de acontecimentos que só podem se produzir simultaneamente, e que trazem de volta entre nós, mas estendida ao mundo inteiro, a situação que nos foi apresentada pelos próprios Evangelhos como a condição histórica do primeiro anúncio do Reino. Essa situação volta a nós no termo de uma difusão que se efetuou por meio da leitura sacrificial e que serviu de preparação a todos os povos da terra.

J.-M.O.: Vão dizer que o senhor está trazendo de volta os terrores apocalípticos...

R.G.: No que se refere a terrores apocalípticos, ninguém fala hoje melhor deles do que os jornais cotidianos. Não estou dizendo que o fim do mundo tenha chegado. Muito pelo contrário, todos os elementos de análise que identifico têm algo de positivo. A situação atual não significa de forma alguma que os homens, ainda ontem, eram como o pensamento humanista descrevia e que, de repente, perderam uma inocência até então realmente possuída. Na realidade, os homens não mudaram nada, e é isso que torna a situação perigosa. O que é revelado não é nada de novo, mas sim uma violência que sempre esteve no homem. E no entanto, essa violência nada tem de instintivo; a prova é que ela se encontra a cada instante à nossa disposição, mas pelo menos até aqui não cedemos à tentação de recorrer a ela.

É preciso que a situação mundial coincida com o anúncio evangélico para nos fazer finalmente escutar que é disso e não de outra coisa que se trata no tema apocalíptico. Não é a perspicácia individual a responsável pelo que dizemos, mas um conjunto de dados históricos que estão nos pressio-

---

8. *Foi et compréhension*. Ver em particular o ensaio "Histoire et eschatologie dans le Nouveau Testament", p. 112-127. Sobre os mesmos problemas, mas num espírito muitas vezes diferente, ver os ensaios reunidos em *Herméneutique et eschatologie*, ed. por Enrico Castelli. Ver também Joseph Pieper, *La fin des temps*.

nando. As concordâncias são tão espantosas que devem acabar por prevalecer sobre os obstáculos sempre mais frágeis que lhes opomos por nossas resistências sacrificiais.

Dizer que estamos em situação de Apocalipse objetivo não é absolutamente "pregar o fim do mundo"; é dizer que os homens, pela primeira vez, são verdadeiramente os donos de seu destino. O planeta inteiro encontra-se, diante da violência, numa situação comparável à dos grupos humanos mais primitivos, com a diferença de que, desta vez, isso ocorre *com conhecimento de causa*; não possuímos mais recursos sacrificiais e mal-entendidos sagrados para desviar de nós essa violência. Acedemos a um grau de consciência e de responsabilidade nunca antes atingido pelos homens que nos precederam.[9]

O assustador, hoje, não é o novo sentido que nos apela, mas a evitação kafkiana de qualquer sentido. É o niilismo cognitivo ao qual conduzem todos os pensamentos atuais. É a recusa apavorada de lançar o menor olhar na direção de onde o sentido poderia ainda provir.

Toda nossa cultura sugere que estou delirando. Mas paremos um instante para considerar o estado dessa cultura. Ela inventou a etnologia, a ciência dos mitos, as psicanálises. Essa mesma cultura encontra-se periodicamente sacudida por crises "apocalípticas". A última já dura um terço de século, certamente a mais severa de todas, a mais angustiante, pois os elementos científicos mais "duros" aí se imiscuíram estranhamente às superstições mais grotescas e a elementos de religião tradicional.

Imaginemos observadores inteligentes vindos de um outro planeta e que contemplassem nossas manobras. Eles veriam verdadeiros exércitos dedicando-se ao estudo dos fenômenos sociais, à interpretação das menores reações individuais e coletivas. Notariam a prodigiosa importância que nossos intelectuais atribuem, há um século, a velhas histórias gregas referentes a um sujeito chamado Édipo e a um outro chamado Dioniso. Avaliariam a gigantesca soma de trabalhos dedicados a esses personagens, o respeito quase religioso que os envolvem, em primeiro lugar o grego, depois todo o primitivo.[10] Comparariam tudo isso à diminuição constante do interesse dirigido ao

---

9. Sobre todos esse temas é preciso ler as reflexões de Jean Marie Domenach em *Le retour du tragique*.
10. Jean Brun, *Le retour de Dionysos*.

judaico-cristão, ou seja, aos textos em que figura – enganosa e ilusória, é bem possível, mas explícita e portanto necessariamente significativa para os delírios que nos assolam – uma teoria em boa e devida forma sobre a destruição de todas as coisas. Ora, esses mesmos textos não são a religião dos outros, mas nossa própria religião; para o melhor e para o pior, eles dominaram até aqui, e ainda dominam, o movimento que nos arrasta para o desconhecido. Poder-se-ia acreditar que uma sociedade assim preocupada em se auto-observar e compreender deveria destacar ao menos um pequeno batalhão desse grande exército acampado à sombra dos templos gregos e bororos para ir ver se, do lado judaico-cristão, tudo se encontra tão definitivamente acabado, regrado e terminado quanto se imagina.

Estamos longe disso. Embora nosso pensamento não se funde mais na expulsão física da violência e de verdade da violência, talvez haja a partir de agora uma gigantesca expulsão intelectual do judaico-cristão em seu conjunto, ou seja, entre outras coisas, de qualquer problemática religiosa e cultural realmente séria, expulsão que se faz mais sistemática a medida que os riscos de compreensão aumentam, a medida que a violência se revela, na história e na tecnologia.

Certamente não é culpa do texto evangélico se a boa nova da qual acreditávamos estar definitivamente livres volta para nós num contexto tão temível. Fomos nós que quisemos assim; esse contexto, fomos nós que o elaboramos. Queríamos que nossa morada nos fosse abandonada, pois bem, ela nos foi abandonada (Lc 13, 35).

O LOGOS DE HERÁCLITO E O LOGOS DE JOÃO

A. O LOGOS NA FILOSOFIA

J.-M.O.: Sempre fiquei intrigado com a referência ao Cristo em termos de Verbo, ou seja, em grego, de *Lógos*. A filosofia sempre viu, em João, um empréstimo do pensamento grego. Essa concepção não ameaça derrubar a que o senhor acabou de propor?

R.G.: É com Heráclito que a palavra Logos torna-se um termo essencial da filosofia. Para além da linguagem propriamente dita, esse termo designa o próprio objeto visado pelo discurso filosófico, ou seja, o princípio divino, racional e lógico, segundo o qual o mundo é organizado.

A palavra Logos também pertence ao Evangelho de João e sua presença, mais que qualquer outra coisa, fez que durante muito tempo esse texto fosse considerado o mais "grego" dos quatro Evangelhos. Ele designa o Cristo como redentor e estreitamente associado à obra criadora de Deus e como o próprio Deus.

Os primeiros séculos cristãos mostram grande desconfiança em relação ao pensamento grego. A ideia de uma tradução filosófica do cristianismo só foi admitida pouco a pouco. Durante séculos, ninguém duvidava que a tarefa essencial de todo pensamento cristão era escriturária e exegética. Na Idade Média, entretanto, a proporção entre os dois tipos de atividade tende pouco a pouco a se inverter em favor da filosofia. O entusiasmo por todas as coisa

gregas, a ávida busca pelo saber grego são acompanhados por um lento declínio da *figura Christi*. É verdade, historicamente, que houve um gradual afastamento da Bíblia, à medida que nos dirigimos para a filosofia.

Com a aparição de uma "filosofia cristã", a aproximação dos dois Logos se realizou. A ideia de um parentesco parece cada vez mais evidente. Com certeza, ainda não se trata de dar uma predominância ao Logos grego, mas já estamos no caminho que leva a essa reviravolta. Os filósofos gregos são então considerados precursores do pensamento de João, um pouco à maneira dos profetas judeus. Uma outra linhagem profética iria se delinear na cultura helênica. Um teólogo moderno (citado por Heidegger em *Introdução à metafísica*) define da seguinte maneira a relação dos dois Logos na "filosofia cristã":

> A aparição real da verdade sob forma divino-humana confirmou solenemente os pensadores gregos em seu conhecimento filosófico do reinado do Logos sobre tudo o que é. Essa confirmação solene funda a classicidade da filosofia grega.[1]

O racionalismo moderno insurge-se contra essa subordinação do pensamento grego à revelação cristã. Segundo ele, a anterioridade cronológica prova que a descoberta do Logos pertence aos gregos e não ao cristianismo. O Logos e o pensamento de João seriam apenas uma pálida cópia do único pensamento original, que é grego. O Novo Testamento seria apenas o velho galo judaíco enfeitado com plumas de pavão grego.

Esse racionalismo não coloca em causa o parentesco essencial dos dois Logos. Tudo se reduz a uma querela de precedência. A intenção é recolocar no lugar aquilo que o cristianismo, em sua vã pretensão, teria invertido. A erudição sadia consiste em reconhecer como original o que vem em primeiro lugar. Para os pensadores cristãos, em suma, os filósofos gregos seriam teólogos que não sabem que o são. Para os pós-cristãos, ao contrário, a ideia de um Logos especificamente cristão é uma falsificação impudente que recobre uma imitação grosseira da filosofia.

De um extremo a outro do pensamento ocidental, nunca ninguém imaginou *distinguir* os dois Logos. Cristãos e anticristãos estão de acordo quanto

1. Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 135.

ao essencial. Ambos estão igualmente convencidos de que a palavra Logos deve sempre recobrir o mesmo significado.

B. OS DOIS LOGOS EM HEIDEGGER

J.-M.O.: Martin Heidegger quis romper com essa tradição milenar. Pela primeira vez, a ideia de que os dois Logos são apenas um é energicamente rejeitada.

R.G.: Sobre o Logos de João, Heidegger só se distingue de modo muito secundário dos outros *pensadores* da modernidade. Ele se obstina em descobrir no Logos de João a expressão de um autoritarismo divino que seria característico da Bíblia.

> Pois Logos, na tradução grega do Antigo Testamento (os Setenta), é o nome dado à palavra; e "palavra" é tomada aqui na significação bem determinada de ordem, comando, *oi deka logoi*, são os dez mandamentos de Deus (o decálogo). Assim, logos significa *Xérus, Angelos*, o arauto, o mensageiro que transmite os mandamentos e as ordens.[2]

Encontramos aqui, transposto no Logos de João, o lugar-comum número um da modernidade a respeito do Antigo Testamento. As relações entre Deus e o homem reproduzem o esquema hegeliano do "senhor" e do "escravo". Essa é uma ideia docilmente retomada, mesmo por aqueles que pretendem se "liberar" de Hegel. Ela é encontrada em Marx, em Nietzsche e em Freud. É adotada literalmente de olhos fechados por pessoas que nunca leram uma só linha da Bíblia. Essa ideia já é falsa, mesmo que limitada ao Antigo Testamento. Atualmente nos permitimos estendê-la ao Novo (o que Hegel nunca faria), sem nunca justificar essa extensão, senão por afirmações incisivas no estilo da que acabamos de ler.

Heidegger, portanto, assimila o Novo Testamento à interpretação hegeliana do Antigo, endurecida e simplificada.

Em contrapartida, Heidegger é interessante ao definir o Logos grego. Sua contribuição essencial não consiste em insistir na ideia de "recolher jun-

2. Ibidem, p. 142.

to", e de "reunir", cuja presença ele mostra no termo Logos. Ele diz algo muito mais importante, que os entes reunidos pelo Logos são *opostos, e que o Logos reúne-os não sem violência.* Heidegger reconhece a ligação do Logos grego com a violência.[3]

São os traços identificados por Heidegger o que importa ressaltar, se quisermos distinguir o Logos grego do Logos de João. É exatamente essa a tarefa de Heidegger; ela me parece legítima, e mesmo essencial. Heidegger tem os meios de cumpri-la com sucesso do lado grego, definindo o Logos heraclitiano de modo correto, como a violência – o sagrado – que mantém os duplos unidos, que os impede de se destruir, mas em contrapartida mostra-se cego no tocante ao Logos de João. O que o impede de ter sucesso é sua vontade de introduzir a violência não somente no Logos grego, onde ela realmente aparece, mas também no Logos de João, fazendo deste último a expressão de uma divindade inutilmente tirânica e cruel.

Heidegger concebe claramente uma *diferença* entre a violência do Logos grego e a violência que ele atribui ao Logos de João. Ele vê na primeira uma violência de homens livres, e na segunda uma violência sofrida pelos escravos. O decálogo judeu não passaria de uma tirania interiorizada. Aqui, Heidegger é fiel não somente a toda tradição que faz de Iahweh um potentado original, mas ao pensamento de Nietzsche, que vai até o extremo dessa tendência e que define todo o judaico-cristão como a expressão de um pensamento escravo, feito para os escravos.

A diferença no seio da violência é a ilusão por excelência do pensamento sacrificial. Heidegger não vê que todo domínio violento acaba na escravidão, pois é o jogo do modelo-obstáculo que domina tanto o pensamento quanto as relações concretas entre os homens. Ele quer diferenciar os dois Logos: colocando a violência tanto em um quanto em outro, ele se priva dos meios de realizá-lo!

Isso quer dizer que ele não consegue dissolver a velha assimilação entre os dois Logos, essa assimilação que dura desde o início da filosofia europeia e que bem poderia fornecer a essa filosofia sua melhor definição, pois é a ocultação mesma do texto cristão que ela realiza, é a leitura sacrificial que ela torna efetiva.

---

3. Ibidem, p. 128-144; Logos, *Essais et conférences*, p. 249-278.

A única diferença entre Heidegger e seus predecessores é que ele substitui a relação de tolerância mútua que existia até então entre os dois Logos por uma relação de antagonismo. É a luta dos duplos que se instalou no coração do pensamento europeu; os dois Logos são exatamente duplos, em sua versão heideggeriana; há todo um esforço em diferenciá-los, acredita-se que já se conseguiu; ao passo que na realidade, eles são cada vez mais indiferenciados. Quanto mais nos esforçamos para remediar esse estado de coisas, mais ele se agrava.

É a tradução filosófica da situação em que se encontra a inteligência ocidental. Heidegger reflete-a ainda melhor pelo fato de acreditar não refleti-la. Se definirmos a filosofia ocidental pela assimilação dos dois Logos, não há dúvida de que Heidegger ainda se inscreve nessa tradição; ele não pode realmente *concluir* a filosofia, pois não consegue mostrar uma diferença real entre o Logos heraclitiano e o Logos de João.

Ocorre com Heidegger o mesmo que com outros grandes pensadores modernos. Seu pensamento não é nem fantasista, nem gratuito. Mesmo que não efetue a separação que deseja, ele prepara a descoberta decisiva, anunciando realmente esse fim da metafísica ocidental da qual incessantemente fala.

O que realmente Heidegger mostra quando afirma que o Logos heraclitiano mantém os opostos juntos não sem violência? Ele fala, sem se dar conta ainda, da vítima expiatória e do sagrado que surge dela. É a violência do sagrado que impede os duplos de desencadearem ainda mais violência. O Logos heraclitiano, segundo Heidegger, é o Logos de todas as culturas humanas enquanto elas são, e continuam sendo, fundadas sobre a unanimidade violenta.

Se examinássemos Heidegger à luz da vítima expiatória, veríamos que por trás da interpretação das palavras-chave das línguas alemã e grega, e principalmente por trás da meditação sobre o *ser*, é, em última análise, do sagrado que se trata. Heidegger recua em direção ao sagrado, e reencontra certos elementos da polivalência sagrada a partir do vocabulário filosófico. É exatamente por isso que o lugar por excelência da filosofia heideggeriana é a filosofia pré-socrática, em particular a de Heráclito, o filósofo que permanece o mais próximo do sagrado.

É essa relação com o sagrado, na linguagem da filosofia, que torna o texto de Heidegger "obscuro" e fascinante. Se o relermos na nossa perspectiva, veremos que os "paradoxos" disseminados por todo o texto são sempre os

paradoxos do sagrado. Para completar Heidegger e torná-lo completamente claro, não é sob uma luz filosófica que ele deve ser lido, mas à luz da etnologia, não de qualquer etnologia, é claro, mas da que acabamos de esboçar, aquela que finalmente identifica o mecanismo da vítima expiatória, e que reconhece na polivalência do sagrado não um pensamento que tudo mistura, como afirmam Lévi-Bruhl e Lévi-Strauss, mas a matriz original do pensamento humano, o cadinho em que se forjam pouco a pouco, por diferenciações sucessivas, não somente nossas instituições culturais, mas todos os nossos modos de pensamento.

Por se fechar na filosofia, e por fazer dela o último e extremo refúgio do sagrado, Heidegger não consegue ultrapassar certos limites, exatamente os da filosofia. Para compreender Heidegger, é preciso ver que ele deve ser lido, como os pré-socráticos antes dele, na perspectiva radicalmente antropológica da vítima expiatória.

J.-M.O.: Nem com Heidegger, nem com seus sucessores a filosofia remonta para aquém dos pré-socráticos, pois é o religioso que ela então encontraria, e teria que renunciar a si própria; é essa, no plano etnológico, a tarefa que o senhor assume e é fácil ver aqui como ela ultrapassa o campo filosófico.

R.G.: Como todos os pensadores modernos que, no fundo, possuem um único e mesmo inimigo, o cristianismo sacrificial, sempre confundido por eles com o texto cristão, Heidegger prepara realmente a ruptura decisiva que ele anuncia sem cessar, mas, no que diz respeito a essa ruptura, sua obra também constitui um fator de resistência extrema. Acredita que ele próprio realiza o que vai realmente se cumprir, mas num espírito totalmente diferente da sua filosofia. De fato, não existe verdadeiro cumprimento senão na revelação do texto cristão como soberano em todos os aspectos, único intérprete de uma história sobre a qual ele já reina secretamente na própria exclusão de que é alvo.

Se realmente existe entre o Logos grego e o Logos cristão uma diferença essencial, é necessariamente no plano da violência que ela deve aparecer. Ou tudo que dissemos são bobagens, ou o Logos de João não é absolutamente aquilo em que é transformado por Heidegger quando o interpreta a partir do Decálogo, como uma espécie de servo aterrorizado e habilitado a transmitir as ordens de um mestre cruel. Mostramos que todo o Antigo Testamento desfaz as transferências da vítima expiatória, e desprende-se pouco a pouco da violência sagrada. Portanto, longe de permanecer sob a dependên-

cia do sagrado violento, o Antigo Testamento dele se afasta, embora permaneçam os vínculos com ele em suas partes mais primitivas, para que se possa censurá-lo de ser violento sem inverossimilhança excessiva, como faz exatamente Hegel.

O que aparece como violência extrema em Iahweh é, na realidade, todo o esforço do Antigo Testamento para desvelar a reciprocidade violenta dos duplos. Dissemos que nos Evangelhos esse processo chega a seu termo. Acreditar que esse termo coincida necessariamente com uma ausência pura e simples da divindade é confessar ingenuamente que não pode existir outro lugar para nós a não ser a violência. O Evangelho de João afirma que Deus é amor e os Evangelhos sinóticos afirmam que Deus trata os irmãos inimigos com uma igual benevolência. Para o Deus do Evangelho, as categorias que saem da violência e para aí retornam não existem. Que ninguém lhe peça para mobilizar-se docilmente ao apelo de nossos ódios fratricidas.

O Filho desempenha sem dúvida um papel intermediário entre o Pai e os filhos, mas não são os mandamentos de um potentado arbitrário que ele transmite. Ele nada tem de um arauto militar envolto de pompa e precedido de trombetas; essa descrição é ridícula de tão mentirosa; não são os profetas judeus que amam as aparências luxuosas e as exibições de prestígio; é antes entre os gregos que tudo isso pode ser encontrado, e entre seus herdeiros espirituais, igualmente amantes de teatro e de trombetas teatrais. Não há teatro entre os judeus.

G.L.: É certo que podemos censurar ao Pai por essa não-intervenção evangélica, da mesma forma que reprovamos a atitude contrária no Iahweh bíblico. Basta uma aparecer para que a outra seja exigida, e vice-versa. Como sabemos, *as rãs nunca estão contentes com seu rei**.

R.G.: Mas essa não-violência que parece tão ridícula por parte de uma divindade transcendente muda radicalmente de aspecto quando é transportada para esta terra, quando os homens transformam-na em modelo de sua própria conduta, entre os outros homens.

Se o Pai é tal como o Filho o descreve, a Palavra do Filho, a que acabamos de citar, é sem dúvida a palavra do Pai, pois é exatamente o ser do Pai que ela define, e essa Palavra não é uma simples representação; ela nos convi-

---

* Aqui o autor remete a fábula "As rãs pedem um rei" de La Fontaine. (NT).

da a agir, a nos tornarmos semelhantes ao Pai, conduzindo-nos como ele próprio se conduz. A Palavra do Pai, idêntica ao Pai, consiste em dizer aos homens o que é o Pai, para que eles possam imitá-lo. "Amai vossos inimigos, rezai por seus perseguidores; assim, sereis filhos de vosso Pai".

Jesus é sem dúvida um intermediário entre o Pai e os homens, pois é sua Palavra que ele lhes transmite. Certamente é possível sustentar que se trata de um mandamento tirânico, mais tirânico do que todos os mandamentos do malvado Iahweh, pois os homens não conseguiram ainda obedecê-lo, mas não se deve ver em Jesus o arauto que Heidegger enxerga nele, o porta-voz ocasional, a simples correia de transmissão numa máquina autoritária e burocrática.

A prova de que Jesus não é um simples arauto é que ele insiste em se comportar de acordo com essa Palavra, apesar da acolhida negativa dada pelos homens ao seu redor.

A relação entre o Filho e o Pai não pode ser a subordinação aterrorizada que Heidegger afirma. É uma relação de amor não-diferenciada.

C. DEFINIÇÃO VITIMÁRIA DO LOGOS DE JOÃO

J.-M.O.: Gostaria aqui de fazer duas observações. A primeira é que o senhor se destaca totalmente de tudo o que a filosofia e a psicanálise acreditaram fundar sobre a diferença entre religião do Pai e religião do Filho. A segunda é uma questão que me parece fundamental: afirmando que, entre o Pai e o Filho, não há diferença, o senhor não correria o risco de fazê-los tender a uma relação de duplos?

R.G.: O amor, como a violência, faz que as diferenças sejam abolidas. Uma leitura estrutural não enxerga nem um, nem outra: *a fortiori*, ela não conseguirá enxergar sua diferença radical. É essa incompatibilidade que tentamos estabelecer, e sou obrigado a remetê-lo seja ao conjunto da demonstração que conduz a ela, seja à palavra do Evangelho sobre a impotência dos sábios e dos espertos a ver o que veem as criancinhas.

Se tudo isso é verdade, a definição de Logos deve poder descrevê-lo. Longe de se dissimular ao olhar, a diferença entre o Logos grego e o Logos de João deve estar oculta pela complexidade tortuosa de um pensamento que nunca consegue se desfazer de sua violência.

Se essa diferença escapou desde sempre do olhar filosófico, e se ela continua escapando a Heidegger, não pode ser por uma real dificuldade de descobri-la. É impossível que o prólogo do Evangelho de João tenha "esquecido" essa diferença, que ele tenha omitido sua menção. É preciso que a "especificidade" do Logos de João seja algo muito evidente e mesmo brilhante no texto desse prólogo, mas que ninguém nunca até este dia a tenha percebido, por não compreender o papel da violência no Logos cultural. É preciso que o segredo da vítima expiatória seja ressaltado na própria definição do Logos, é preciso que nessas poucas linhas tudo o que é oculto seja revelado, mas que ainda sejamos incapazes de assumir essa revelação.

Uma vez que o mecanismo da vítima expiatória é identificado, a singularidade absoluta do Logos de João torna-se manifesta. A diferença entre ele e o Logos heraclitiano não levanta mais nenhum problema. Como diz Heidegger, *um mundo separa tudo isso de Heráclito*, mas de forma alguma o mundo imaginado pelo filósofo.

Nenhuma análise é necessária; ver essa diferença gritante não passa de uma brincadeira de criança no sentido em que apenas as crianças, na perspectiva evangélica, veem a simplicidade das coisas essenciais, a diferença entre a violência e a paz, que ultrapassa o entendimento humano:

> De todo ser (o Logos) era a vida
> e a vida era a luz dos homens
> e a luz brilha nas trevas
> *e as trevas não a compreenderam.* (João 1, 4-5)
>
> ele estava no mundo
> e o mundo existiu por ele
> *e o mundo não o conheceu*
>
> Ele veio para sua casa
> *e os seus não o reconheceram.* (João 1, 10-11)

O Logos de João é sem dúvida o Logos estrangeiro à violência, é então um Logos sempre expulso, um Logos que nunca está aqui, e que nunca deter-

mina nada de modo direto nas culturas humanas: essas repousam sobre o Logos heraclitiano, ou seja, sobre o Logos da expulsão, sobre o Logos da violência, que só permanece fundadora enquanto for desconhecida. O Logos de João é aquele que revela a verdade da violência ao se fazer expulsar. Trata-se acima de tudo da Paixão, é claro, mas num modo de generalidade que apresenta o desconhecimento do Logos, sua expulsão pelos homens como um dado fundamental da humanidade.

Não podemos dizer que o essencial não seja dito; no espaço de algumas linhas esse essencial é repetido três vezes; o Logos veio ao mundo, mas o mundo não o conheceu; os seus não o receberam; os homens nada compreenderam. Há dois mil anos essas palavras encontram-se aí, os homens não deixaram de comentá-la, mas pode-se ler tudo e perceber que o essencial sempre escapa: o papel da expulsão na definição do Logos de João.

O que essas palavras dizem, em suma, é a própria cegueira dos comentários que elas inspiram. A exegese e a filosofia cristãs e anticristãs sempre se comportaram e ainda se comportam em relação ao prólogo de João de modo a confirmar a exatidão literal de seu dizer. É sempre o mesmo desconhecimento e o mesmo mal-entendido. Não existe nenhuma passagem essencial, nos Evangelhos que não contenha a revelação da vítima fundadora, ou que não seja ela própria essa revelação, começando pelo texto da Paixão.

Há algo em todas as culturas humanas e no funcionamento do espírito humano que nos forçou a desconhecer o verdadeiro Logos, a acreditar, em suma, que existe apenas um Logos, e pouco importa, então, atribuí-lo aos gregos ou aos judeus, pois é sempre a mesma violência que se produz inicialmente como religião, e que depois se fragmenta em discursos filosóficos, estéticos, psicológicos etc.

Para compreender que esses discursos são equivalentes, basta constatar que nenhum deles desfaz as transferências contra a vítima expiatória, nenhum deles revela o mecanismo fundador da cidade dos homens. Em consequência, no interior desse discurso todas as rupturas são secundárias; é a continuidade que prevalece e ela sempre impediu, mesmo os comentadores cristãos, de reconhecerem a singularidade absoluta do Logos de João, mesmo onde ela se torna explícita.

Todo esforço para se apropriar do Logos de João traduz-se necessariamente por uma recaída no Logos mítico-filosófico. O erro que funda todo

pensamento ocidental designa claramente a verdade única desse mundo; sob o Logos grego, ao qual o pensamento assimila-o indevidamente, o Logos de João não pode subsistir; ele é expulso de um mundo que não poderia ser seu. Esse processo não se distingue da leitura sacrificial do cristianismo. O "erro" é o mesmo que o dos judeus, que se acreditavam capazes de reter Iahweh para sempre no Templo e fechavam-se para as advertências proféticas. É o mesmo "erro" que se repete: a suficiência de um povo "eleito", que percebe muito bem as faltas do outro, essas faltas que por sua vez fazem dele o herdeiro da promessa, não vendo que em seu orgulho está cometendo exatamente as mesmas faltas.

A diferença do verdadeiro Logos não foi percebida pois sua perda é idêntica à nossa ilusão de o estar acolhendo, quando na verdade o estamos expulsando. Acreditamos dar o primeiro lugar ao Logos cristão na cidade cristã, oferecendo-lhe finalmente a morada que ele nunca possuiu, quando na verdade estamos fechados no Logos do mito.

Heidegger foi o primeiro a tirar as consequências rigorosas da substituição do Logos grego pelo Logos de João em todo o pensamento cristão e pós-cristão. É realmente impossível encontrar o Logos expulso. Heidegger tem razão ao afirmar que nunca houve no Ocidente outro pensamento além do grego, mesmo quando os rótulos eram cristãos. Não é possível isolar no pensamento ocidental um pensamento especificamente "cristão", diz Heidegger. O cristianismo não possui existência própria na ordem do pensamento. A continuidade do Logos grego nunca foi interrompida; quando os homens recomeçam a pensar, na Idade Média, eles recomeçam a pensar grego. A história do pensamento ocidental não deve portanto fazer a menor alusão ao cristianismo, e Heidegger efetivamente escreve essa história sem nunca mencionar o cristianismo. Heidegger realiza o gesto último que libera o pensamento ocidental de todos os resíduos pseudocristãos que ainda o entulhavam, e nesse plano, cumpre a separação dos dois Logos, mostrando que tudo é grego, nada é cristão. Ele certifica uma expulsão agora completa e que, em certo sentido, sempre foi completa, pois já se havia cumprido na definição sacrificial do cristianismo.

Embora ofuscado pela hostilidade que o judaico e o cristão lhe inspiram, Heidegger, apesar de si próprio, como todo verdadeiro pensador, participa da imensa obra da revelação. Embora acabe desfigurando-os, ele tem

razão quando busca os antecedentes do Logos de João nos judeus e não nos gregos, nessa *Palavra de Deus* que já desempenha um papel muito considerável no segundo Isaías. Aliás, é isso que fazem cada vez mais os melhores exegetas da Bíblia, incluindo W. F. Albright em vários de seus trabalhos e particularmente em sua obra mais conhecida do grande público, *From stone age to christianity.*[4]

Também em nossa época, todos aqueles que denunciam o que chamam de logocentrismo ocidental, seguindo Heidegger, mas invertendo seus valores, trabalham sem perceber para a revelação do verdadeiro Logos. Eles acreditam ser capazes de incluí-lo em sua crítica. Não percebem que eles é que estão contidos na crítica daquele.

J.-M.O.: Essa distinção entre os dois Logos é fundamental. No fundo, o que o senhor está dizendo é que todas as formas religiosas, filosóficas e pós-filosóficas multiplicam todo tipo de diferenciações para dissimular, escamotear ou mesmo negar explicitamente essa distinção, a única fundamental. O senhor faz o contrário: busca mostrar a inutilidade de todas as diferenças respeitadas pelos homens a fim de reencontrar uma distinção única, a distinção absoluta entre o Logos da violência, que não é, e o Logos do amor, que é.

R.G.: Essa revelação é a do próprio Logos, que no cristianismo é expulso uma vez mais pela leitura sacrificial que é feita dele, ou seja, por um retorno do Logos da violência. Não obstante, o Logos continua se revelando, mas ele tolera uma vez mais esse recobrimento para adiar ainda um pouco a plenitude de sua revelação.

O Logos do amor deixa acontecer: ele se deixa sempre expulsar pelo Logos da violência, mas sua expulsão revela-se cada vez mais, revelando com ela esse Logos da violência como aquele que só existe expulsando o verdadeiro Logos e de certo modo parasitando-o.

D. "NO INÍCIO..."

J.-M.O.: Penso que não podemos deixar o prólogo do Evangelho sem falar da primeira frase: "No início era o Verbo...". É claro que essa frase lem-

4. *From stone age to christianity*, p. 371.

bra a primeira frase do Gênese, da Bíblia inteira: "No início, Deus criou o céu e a terra".

R.G.: Alguns comentadores pensam que as semelhanças com o Gênese continuam nos versos seguintes, com os temas da criação, da luz e das trevas, que também figuram, é claro, no Gênese.[5]

À luz de nossas análises, esse paralelismo das expressões adquire uma significação capital. No prólogo de João, é toda a Bíblia que é *recomeçada* na perspectiva do Logos expiatório, a perspectiva que tentamos fazer nossa.

Guiada pelos exemplos tirados dos próprios Evangelhos, e das Epístolas de Paulo, durante toda a Idade Média a exegese tradicional esforçou-se por ler o Antigo Testamento à luz do Novo. Ela obteve resultados limitados, e esse tipo de interpretação foi finalmente abandonado como irracional e místico. Os exegetas medievais não podiam saber até que ponto eles tinham razão ao ver nas grandes figuras do Antigo Testamento prefigurações e anúncios do próprio Cristo. Eles não conseguiam justificar uma intuição que, a seguir, foi rejeitada como puro disparate pela pesquisa racionalista e moderna, quando na realidade, por mais incompleta que seja, ela vai muito além de tudo o que a crítica moderna jamais propôs. Na nossa época, apenas alguns autores, como o padre de Lubac, pressentiram que esse tipo de exegese era o mais rico e o mais poderoso de todos, mas tampouco eles conseguiram justificar cientificamente suas intuições.[6] Essa justificação científica da intuição religiosa coincide com a ideia, sugerida pelo prólogo de João, de que para esclarecer toda a Bíblia à luz do Novo Testamento e relê-la numa perspectiva realmente cristológica é preciso reconhecer verdadeiramente no Verbo o saber da vítima expiatória sempre expulso pelos homens. Enquanto esse reconhecimento não ocorrer, a compreensão racional da relação objetiva que une os dois Testamentos permanece impossível.

Para se entender completamente a relação entre o relato da criação no Gênese e o prólogo do Evangelho de João, é preciso sem sombra de dúvida refletir sobre o primeiro grande mito da Bíblia; Adão e Eva expulsos do paraíso terrestre. Esse mito faz as delícias do pensamento moderno que acredita

5. Raymond Brown, *The gospel according to John*, I, 4 (Anchor Bible).

6. Henri de Lubac, *Exégèse médiévale;* Paul Claudel, *Introduction au livre de Ruth*, 19-121. Ver também o notável ensaio de Erich Auerbach, Figura, *Scenes of european literature*, p. 11-76.

reconhecer aí a essência "repressiva" do bíblico, e nos contempla há vários séculos com um verdadeiro dilúvio de desmistificações repetitivas e banais, na verdade tão banais e repetitivas quanto devem ter sido para os passageiros da Arca de Noé os quarenta dias de chuva ininterrupta.

Acreditamos que somos os primeiros a "desmistificar" o mito de Adão e Eva, e proclamamos nosso orgulho por toda parte. Mas não conseguimos enxergar o que caracteriza essencialmente esse mito: o fato de ele colocar as relações entre a divindade e a humanidade em termos de expulsão. Exatamente como o prólogo do Evangelho de João. A única diferença, que ninguém vê, mas que, como nunca cansaremos de repetir, é essencial, é que *no mito de Adão e de Eva é ainda a divindade que manipula e que expulsa a humanidade,* para garantir a fundação da cultura, ao passo que, *no prólogo de João, é a humanidade que expulsa a divindade.*

O mito do Gênese está longe de ser um mito como os outros. Ele já mostra o *trabalho* veterotestamentário sobre a vítima expiatória, pois nas relações entre o humano e o divino, faz a expulsão passar para o primeiro plano, "a eliminação radical", como diria Lévi-Strauss; em resumo, ele já faz estruturalismo, mas como o estruturalismo, e de acordo com todos os outros mitos, ele continua a se enganar sobre o *verdadeiro sentido* da expulsão, no duplo sentido de direção e significação. O prólogo de João inverte esse sentido e isso é suficiente para lançar, por toda parte, *luz* sobre os mitos. É toda a interpretação evangélica do Antigo Testamento que se encontra resumida nesse procedimento, assim como toda nossa antropologia fundamental. Essa antropologia não faz mais do que explicitar a primeira frase do prólogo de João, enquanto essa frase constitui a repetição – e a tradução – de uma outra frase, a primeira de toda a Bíblia. É praticamente a mesma coisa que é repetida, com uma única diferença, mas ela é capital, pois substitui a divindade da violência pelo Logos expulso. Sempre e por toda parte, trata-se disso, em toda a hermenêutica, e as consequências da substituição, quando enfim elas conseguem ser realizadas, são ainda incalculáveis.

Pascal escreve em algum lugar que é permitido retificar a Bíblia, mas somente com a ajuda da Bíblia, e é isso que fazemos quando relemos o Gênese e o Antigo Testamento inteiro, e a cultura inteira, à luz dessas poucas linhas no prólogo de João. É o imenso labor da inspiração bíblica, ou seja, de toda humanidade em marcha para sua verdade que se encontra resumido e con-

densado nessa retomada aparentemente insignificante da primeira frase do Gênese e na "leve" retificação nela realizada. Longe de sermos destinados ao absurdo e à falta de sentido como afirmam hoje as lamentáveis vozes de nossa derrocada cultural, a humanidade está totalmente reunida, em nossa época, por prodigiosas redescobertas cujo sentido é impenetrável para toda a crítica moderna.

J.-M.O.: Parece-me que, nas análises precedentes, a sua atitude com relação ao cristianismo histórico é variável. O senhor se opõe categoricamente à leitura sacrificial da Paixão e da Redenção, mas longe de chegar a uma leitura humanista que alguns de seus críticos acreditavam pressentir em seus ensaios anteriores, o senhor reencontra a transcendência do divino exatamente sob a forma na qual as grandes ortodoxias cristãs sempre a reconheceram: o Pai só é acessível por intermédio do Filho.

O que provoca os mal-entendidos – e é claro que são mal-entendidos, pois tudo o que o senhor disse até aqui já estava esboçado em uma discussão de *Esprit* de novembro de 1973 – é a extraordinária potência de desmitificação de um pensamento que realmente se centra na vítima expiatória. Que esse pensamento seja também *cristão*, que ele seja mesmo necessária e radicalmente cristão, ou em outros termos, que toda a desmistificação radical, a partir de agora, tenha que aparecer como cristã, eis o que ninguém está pronto a aceitar, nem os cristãos integralistas, nem os ateus com pretensões revolucionárias, e tampouco os cristãos progressistas ou os racionalistas conservadores. São todas as oposições clássicas do pensamento moderno que desabam, e ninguém quer aceitar isso de coração alegre.

E. AMOR E CONHECIMENTO

J.-M.O.: Na verdade, isso nos traz de volta ao que o senhor dizia no início de nossa discussão sobre a Escritura. É o amor que desmistifica realmente, pois ele restitui às vítimas a sua humanidade.

R.G.: Entre o amor no sentido cristão e o Eros dos gregos há claramente a oposição radical apontada por Anders Nygren – mesmo que não seja sempre pelo termo *ágape* que se expresse essa noção cristã no Novo Testamento.[7]

7. *Éros et Agape.*

Mas longe de representar uma renúncia a toda racionalidade, um abandono ao não-saber, o amor é ao mesmo tempo o ser divino e o fundamento de todo saber verdadeiro. Há no Novo Testamento uma verdadeira epistemologia do amor cujo princípio é formulado claramente na primeira Epístola de João:

> Aquele que ama seu irmão permanece na luz
> e não há nele qualquer ocasião de queda (de escândalo)
> Mas aquele que odeia seu irmão está nas trevas,
> ele anda pelas trevas
> e não sabe para onde está indo,
> pois as trevas cegaram seus olhos. (I João 1, 9-11)

São palavras que têm nos seguido no decorrer de todas as nossas discussões. O amor de que fala João escapa das ilusões do ódio. Só ele pode revelar os processos vitimários que subentendem as significações culturais. Nenhum processo puramente "intelectual" pode conduzir à verdadeira compreensão, pois o desprendimento daquele que contempla os irmãos inimigos do alto de sua sabedoria é, no final das contas, ilusório. Qualquer sabedoria humana é ilusória na medida em que não tiver enfrentado a prova decisiva que é a dos irmãos inimigos, e talvez ela nunca a enfrente, talvez ela permaneça intacta em sua vaidade extrema, mas será ainda mais estéril.

Só o amor é realmente revelador, pois ele escapa ao espírito de revanche e de vingança que ainda caracteriza essa revelação em nosso universo e lhe atribui limites categoriais para justamente se fabricar uma arma contra o duplo. Apenas o amor perfeito do Cristo pode conseguir sem violência a revelação perfeita, em direção à qual todos nós avançamos, apesar de tudo, mas por meio das dissensões e das divisões previstas pelo texto evangélico. É exatamente por isso que tendemos cada vez mais a responsabilizar para o próprio texto por essas divisões. Só conseguimos nos entender ao nos colocarmos contra ele, e ele está prestes a se transformar, num mecanismo maravilhosamente revelador, no bode expiatório de nossa humanidade. Essa sociedade não está reunida na primeira sociedade planetária a não ser para dar à luz a verdade desse texto, a verdade que se obstina em negar.

Essa vontade de negar é exercida com uma perspicácia e uma cegueira particulares na obra já citada de Nietzsche, esse *Anticristo* que rejeita explicitamente a epistemologia do amor proposta pelo Novo Testamento:

> O amor é o estado no qual os homens têm as maiores chances de ver as coisas tal como elas *não* são. A força de ilusão está aqui em seu paroxismo, assim como a força lenitiva, *transfigurante*. No amor, toleramos mais do que ordinário, toleramos tudo (p. 35).

G.L.: Nietzsche é coerente consigo mesmo, pelo menos nessas linhas. Escolher "Dioniso contra o Crucificado", não enxergar o obscurecimento da violência coletiva no mito grego é, evidentemente, recusar a epistemologia proposta pela Epístola de João.

R.G.: Essa ideia de que o Cristo traz a chave do Antigo Testamento está presente por toda parte nos próprios Evangelhos, não somente nas interpretações propostas por Jesus, mas também, de modo significativo, em certas cenas posteriores à ressurreição e já dominadas, assim me parece, pela efusão da verdade, ou seja, pelo poder de interpretar conferido aos homens pela paixão do Cristo.

O relato dos peregrinos de Emaús ilustra esse processo. Pouco depois da morte do Cristo, dois discípulos deixam Jerusalém para a aldeia de Emaús. Como os outros discípulos, eles estão desencorajados e desmoralizados. Eles renunciaram à grande esperança que Jesus lhes tinha dado, e o fato de dar as costas para Jerusalém, de afastar-se do lugar em que ele está morto, simboliza essa renúncia. Para todos os discípulos de Jesus é a derrocada final, que anuncia uma dispersão geral.

Mas eis que Jesus se junta a eles e caminha com eles sem que suspeitem de sua presença "pois seus olhos estavam impedidos de reconhecê-lo". E depois de ter escutado de suas bocas o relato da grande decepção, Jesus exclama:

> "Espíritos sem inteligência, lentos a acreditar em tudo que foi anunciado pelos Profetas! Não era necessário que o Cristo suportasse esses sofrimentos para entrar em sua glória?" E começando por Moisés e percorrendo todos os Profetas, ele lhes interpretou em todas as Escrituras o que lhe dizia respeito. (Lc 24, 25-27)

Os olhos impedidos de reconhecer Jesus são aqueles dos homens que têm sobre ele uma falsa concepção. Mas esse Cristo que eles acreditam estar morto para sempre encontra-se exatamente ao seu lado na estrada que os

afasta, assim eles acreditam em tudo o que ele representava para eles. E é ele, sem que saibam, por toda essa estrada, que lhes ensina a tirar das Escrituras uma lição que nunca tinham antes suspeitado. O que não tinham compreendido enquanto acreditavam em Jesus e em sua causa, sob uma forma sacrificial, mundana e mentirosa, eles acabam compreendendo pelo fato mesmo de pensarem estar separados dele para sempre. No momento em que tudo parece perdido, o Cristo, silenciosamente, vem a nosso encontro, e de início não é reconhecido. Os discípulos desejam reter o desconhecido que se afasta:

> "Fica conosco, pois a noite está caindo e o dia já declina". Então, ele entrou para permanecer com eles. Ora, uma vez à mesa, ele tomou o pão, abençoou-o, partiu-o e deu-o a eles. Seus olhos se abriram e eles o reconheceram... mas ele tinha desaparecido da sua frente. E eles se disseram uns aos outros: "Nosso coração não ardia no peito, enquanto ele nos falava no caminho e nos explicava a Escritura?" (Lc 24, 29-32)

No universo cristão, tudo é releitura a partir do fim, que revela o erro das perspectivas anteriores. Toda a cultura ocidental, cristã e pós-cristã, acredita estar se afastando cada vez mais desse Cristo do qual possui uma concepção falsa, sacrificial; ela luta para se liberar para sempre dele, mas exatamente quando ela acredita estar se encaminhando para algo totalmente diferente o Cristo já está há muito tempo a seu lado, explicando-lhe as Escrituras.

Todas as grandes teorias do saber moderno, todas as formas de pensamento, nas ciências humanas, no universo político, referem-se a processos vitimários, denunciam esses processos. Essas denúncias são com certeza parciais, e erguidas umas contra as outras, cada qual brande "suas" vítimas contra as vítimas dos outros. Cheias de desconfiança com relação ao texto cristão, elas o leem na mesma perspectiva sacrificial que o cristianismo histórico, e elas próprias continuam se constituindo como derivados de sacrifício. No entanto, tomadas em seu conjunto, é claro que elas preparam a revelação do processo vitimário considerado em toda sua amplitude, como processo fundador da cultura; consequentemente, é claro que elas trabalham, sem desconfiar disso, para a revelação daquilo que pensam combater.

Dizem-nos que só o que é escandaloso tem valor; é preciso pensar escandalosamente. Finalmente, eis algo diferente de velhos escândalos mil vezes requentados, desprezíveis escândalos à Sade e à Nietzsche, velhas loucuras românticas penosamente recicladas. Há com o que fazer estremecer uma humanidade ávida de sensações. Eis finalmente um belo escândalo novinho em folha para o fim do século XX. No entanto, aposto que ele não terá nenhum sucesso; darão um jeito, pelo maior tempo possível, para escamoteá-lo.

Que extraordinária ironia se a imensa tarefa antropológica, totalmente dirigida – é preciso ainda lembrar – contra as pretensões judaico-cristãs, e em certo aspecto com justiça, pois ao que se visava eram as interpretações sacrificiais desses textos, em parte falaciosas, desembocasse subitamente, no momento preciso em que se conclui, numa confirmação dessas mesmas pretensões, tão brilhante quanto inesperada.

O pensamento moderno faria então pensar nesses inúmeros agitadores do deserto do Deutero-Isaías, em todos esses escravos, é claro que em nossos dias munidos de magníficos tanques, que nem mesmo sabem por que estão aplainando as montanhas e preenchendo os vales com todo esse estranho frenesi. Eles mal ouviram falar desse grande rei que vai passar triunfante pela estrada que eles estão preparando.

Cito um texto a que faço alusão no inglês da *King James Version*:

> The voice of him that crieth in the wilderness, Prepare ye the ways of the LORD, make straight in the desert a highway for our God.
>
> Every valley shall be exalted, and every mountain and hill shall be made low: and the crooked shall be made straight, and the rough places plain.
>
> And the glory of the LORD shall be revealed, and all the flesh shall see it together; for the mouth of the LORD hath spoken it.
>
> The voice said, Cry. And he said, What shall I cry? All flesh is grass, and all the goodliness thereof is as the flower of the field: the grass withereth, the flower fadeth: but the word of our God shall stand for ever. (Is 40, 3-8)

LIVRO III

PSICOLOGIA INTERDIVIDUAL

TROILUS:
[...] What's aught, but 'tis valued?
HECTOR:
But value dwells not in particular will;
It holds his estimate and dignity
As well as wherein 'tis precious of itself
As in the prizer: 'tis mad idolatry
To make the service greater than the god;
And the will dotes that is attributive
To what infectiously itself affects,
Without some image of the affected merit

WILLIAM SHAKESPEARE
Troilus and Cressida II, 2, 52, 60.

O DESEJO MIMÉTICO

A. *MIMÉSIS* DE APROPRIAÇÃO E DESEJO MIMÉTICO

R.G.: Até aqui não dissemos nenhuma palavra sobre o que interessa diretamente a vocês. Mal pronunciamos a palavra *desejo.* Falamos apenas das interferências miméticas que se implantam nos apetites e necessidades da vida animal.

G.L.: Em razão das conotações inefáveis que se ligam a ela no mundo moderno, a palavra desejo não poderia deixar de incomodá-lo. Suponho, no entanto, que sua definição de desejo também irá repousar sobre as interferências do mimetismo com as montagens instintuais da vida animal.

R.G.: Sim. É preciso recusar ao desejo humano a especificidade que a psicanálise ainda lhe confere, impedindo qualquer tratamento científico. Já nos animais, as interferências miméticas se implantam nos apetites, mas nunca no mesmo grau que nos homens. O desejo certamente faz parte desses fenômenos propriamente humanos que só conseguem aparecer para além de certo patamar mimético.

J.-M.O.: O que é verdadeiro para toda a antropologia é necessariamente verdadeiro para o desejo. Se o senhor recusa atribuir-lhe uma especificidade absoluta, o senhor também se recusa a ver no homem um animal como os outros, juntamente com os etologistas ou os behavioristas. Existe uma especificidade relativa do desejo humano.

R.G.: Isso não quer dizer que a ultrapassagem do patamar de hominização coincida com a aparição de um desejo comparável ao que observamos à nossa volta e em nós mesmos, como em Hegel ou Freud. Para que haja desejo na única acepção que nos é acessível, a nossa, é preciso que as interferências miméticas se deem não apenas sobre os instintos e os apetites animais, mas sobre um terreno radicalmente modificado pela hominização ou, em outros termos, pela ação acumulada de interferências miméticas e de inúmeras refundições simbólicas.Toda a psicologia dita normal, tudo o que nos constitui como seres humanos no plano dito psíquico deve resultar do trabalho infinitamente lento, mas definitivamente gigantesco das desorganizações e reorganizações miméticas, essas últimas realizando-se num crescente nível de complexidade. Pertence à lógica de nossa hipótese pensar que a rigorosa simetria dos parceiros miméticos – no paroxismo de rivalidades estéreis e destruidoras, mas que se tornaram fecundas pelo ritual que reproduz esse paroxismo num espírito de solidariedade temerosa – deva gerar pouco a pouco nos homens tanto a capacidade de olhar o outro como um *alter ego*, quanto a faculdade correlativa de desdobramento interno, de reflexão, consciência etc.

J.-M.O.: O que acabamos de dizer ainda não é suficiente para situar o que chamamos de desejo. As sociedades religiosas de armadura rígida repartem, como dissemos e repetimos, os apetites e necessidades dos indivíduos em direções divergentes. Assim, elas evitam o jogo descontrolado das interferências miméticas. Com certeza, não quero dizer que o fenômeno chamado por nós de desejo não exista nas sociedades primitivas. De qualquer forma, a definição do termo é vaga demais para permitir categorizações rigorosas. Apesar disso podemos afirmar que, para fermentar e proliferar como ela o faz no mundo moderno, a coisa obscura que é o desejo deve exigir uma atenuação dos interditos e das diferenças que, em geral, não se produz nas sociedades religiosas.

B. DESEJO MIMÉTICO E MUNDO MODERNO

R.G.: Em torno do desejo são abundantes as conotações conflituais, competitivas e subversivas que explicam tanto o sucesso quanto o insucesso extraordinários da palavra e da coisa no universo moderno. Para alguns, a proliferação do desejo está lamentavelmente associada a uma lastimável

desagregação cultural, ao nivelamento geral das hierarquias "naturais", ao naufrágio dos mais respeitáveis valores. Aos inimigos do desejo em nosso universo se opõem seus amigos, e os dois campos condenam-se reciprocamente em nome da ordem e da desordem, da reação e do progresso, do futuro e do passado etc.

Essa é certamente uma visão simplificada de um estado de coisas extremamente complexo. Ao contrário do que imaginam os "inimigos" do desejo, nosso universo revela-se capaz de absorver a "indiferenciação" em altas doses. O que teria agido sobre outras sociedades como um veneno fatal, provocando uma escalada da rivalidade mimética, pode em nossa sociedade ser acompanhado de convulsões sem dúvida muito aterrorizantes, mas que até aqui se revelaram passageiras. O mundo moderno não somente sobreviveu a elas, mas também retirou daí uma nova força que lhe permite voltar a se desenvolver em bases mais "modernas" ou seja, sempre mais amplas, mais aptas a absorver e a assimilar elementos culturais e de populações que até então haviam permanecido fora de sua órbita.

J.-M.O.: Tudo o que faz de nosso universo o mais enérgico e mais criador, sob o aspecto da arte, da política, do pensamento e principalmente da ciência e da tecnologia, tudo o que constituiu em primeiro lugar o extraordinário orgulho desse mundo, seu sentimento de invencível superioridade, e que a partir de agora também constitui cada vez mais sua angústia, repousa indubitavelmente sobre a "liberação" do desejo mimético.

R.G.: Em longo prazo, o pessimismo dos "reacionários" nunca se verificou, e tampouco o "otimismo" dos revolucionários. O florescimento humanista que eles esperam de um desejo enfim plenamente liberado nunca se verifica. Ou sua liberalização canalizou-se em direções concorrenciais inquietantes, ou então ela só conduziu a lutas estéreis, uma anarquia confusa, a angústias sempre agravadas. E não por acaso.

Os modernos imaginam que seus mal-estares e seus dissabores provêm de entraves que opõem os desejos aos tabus culturais, aos interditos culturais, e mesmo em nossos dias às proteções legais dos sistemas judiciários. Pensam que quando essas barreiras forem derrubadas, o desejo vai florescer: sua maravilhosa inocência finalmente irá frutificar.

Isso não é verdade. À medida que o desejo elimina os obstáculos exteriores, sabiamente dispostos pela sociedade tradicional para prevenir os con-

tágios do desejo, o obstáculo vivo do modelo imediatamente metamorfoseado em rival substitui vantajosamente, ou melhor, desvantajosamente, o lugar do interdito derrotado. Em vez desse obstáculo inerte, passivo, benévolo e idêntico para todos, portanto nunca verdadeiramente humilhante ou traumatizante que os interditos religiosos lhes oporiam, os homens têm crescentemente que lidar com o obstáculo ativo, móvel e feroz do modelo metamorfoseado em rival, um obstáculo ativamente interessado em fazer-lhes frente, e maravilhosamente equipado de forma pessoal para consegui-lo.

Em resumo, quanto mais os homens acreditam realizar suas utopias do desejo, quanto mais eles abraçam suas ideologias libertadoras, mais eles estão trabalhando, na realidade, para o aperfeiçoamento do universo concorrencial no interior do qual sufocam. Mas longe de perceber seu erro, eles vão em frente desenfreadamente, e confundem de modo sistemático o obstáculo externo do interdito com o obstáculo interno do parceiro mimético. Eles se assemelham às rãs descontentes com seu rei sem autoridade que Júpiter lhes enviou e que, de tanto importunar os deuses com suas gritarias, são cada vez mais atendidas por eles. A melhor maneira de castigar os homens é dar-lhes o que eles reclamam.*

No exato momento em que os últimos interditos se apagam, inúmeros intelectuais continuam a falar deles como se fossem cada vez mais opressivos. Ou então eles substituem o mito do interdito por aquele de um "poder" onipresente e onisciente, nova tradução mítica das estratégias miméticas.

G.L.: Mais uma vez, o senhor será considerado um abominável reacionário.

R.G.: Isso seria muito injusto: acho absurdo reclamar a plenos pulmões a liberação de um desejo que ninguém proíbe, mas, repito ainda uma vez, acho mais absurdo ainda reclamar por um retorno impossível da proibição. A partir do momento que as formas culturais se dissolvem, qualquer esforço para reconstituí-las artificialmente só conduz às mais sangrentas abominações.

Penso ser necessário não se iludir com palavras. É preciso recusar todos os bodes expiatórios que Freud e o freudismo nos propõem, o pai, a lei etc. É preciso recusar os bodes expiatórios que Marx nos propõe, os burgueses, os capitalistas etc. É preciso recusar os bodes expiatórios que Nietzsche nos propõe, a moral dos escravos, o ressentimento dos *outros* etc. O modernismo

* Ver pág. 318.

clássico em seu conjunto – Marx, Nietzsche e Freud, em primeiro lugar – não faz mais do que oferecer bodes expiatórios em última análise equivalentes. Se, individualmente, cada um desses pensadores retarda a plena revelação, coletivamente eles não deixam de preparar seu advento, o da vítima onipresente, ainda adiado por procedimentos sacrificiais que também estão se esgotando, pois têm se tornado cada vez mais transparentes, cada vez menos eficazes, e portanto cada vez mais temíveis no plano das consequências políticas e sociológicas imediatas: para restaurar sua eficácia, os homens sentem-se tentados a multiplicar as vítimas inocentes, a matar todos os inimigos da nação ou da classe, a aniquilar violentamente o que resta da religião ou da família, consideradas responsáveis por todos os "recalques", a preconizar o assassinato e a loucura como únicos verdadeiros "libertadores".

Todo o pensamento moderno é falseado por uma mística da transgressão na qual ele recai mesmo quando quer escapar dela. Em Lacan, o desejo é instaurado pela lei. Mesmo os mais audaciosos dos tempos atuais deixam de reconhecer o essencial, que é a função protetora do interdito diante dos conflitos que o desejo inevitavelmente provoca. De fato, eles teriam medo de ser considerados "reacionários". No pensamento que nos domina há cem anos, nunca se deve esquecer o medo de ser considerado ingênuo e submisso, o desejo de bancar o mais liberado, o mais revoltado, desejo que basta alimentar para fazer os pensadores modernos dizerem qualquer bobagem.

C. CRISE MIMÉTICA E DINÂMICA DO DESEJO

J.-M.O.: O desejo está ligado a tudo que as preparações rituais representam, principalmente as festas e as provas dos ritos de passagem. Ele também pode ser definido como processo de indiferenciação mimética; assemelha-se à desestruturação conflitual que conduz ao mecanismo de reunificação vitimária, aquele que os ritos reproduzem. Entretanto, nunca os processos do desejo desembocam no arrebatamento coletivo característico das produções rituais; eles nunca terminam com a expulsão simultânea.

R.G.: O desejo pertence a um universo que não dispõe nem dos acessos epidêmicos terríveis mas rápidos que caracterizam as sociedades primitivas, nem, fora dessas crises, da paz catártica mantida pelo ritos da violência.

O desejo é mais endêmico que epidêmico; é o estado que corresponde não a crises miméticas tais como ocorrem em sociedades primitivas, mas a algo que é ao mesmo tempo semelhante e muito diferente, ligado ao enfraquecimento durável da violência fundadora em nosso universo, por razões que já tentamos descrever: o texto judaico-cristão produz um efeito de subversão mais lento e temperado pela leitura sacrificial que dele fazem as Igrejas. O dinamismo do desejo é, portanto, o de uma crise mimética *desmultiplicada*, nos indivíduos e na história.

O desejo é a própria crise mimética, a rivalidade aguda em relação ao outro, em todas as atividades ditas "privadas", que vão do erotismo à ambição profissional ou intelectual; essa crise pode se estabilizar em patamares muito diversos de acordo com os indivíduos, mas ela sempre se encontra "em falta" de catarse e de expulsão.

J.-M.O.: Ou seja, o desejo floresce cada vez mais na sociedade onde os recursos catárticos se esgotam para sempre, a sociedade onde o único mecanismo que poderia renová-los funciona cada vez menos. Embora não seja uma invenção especificamente moderna, é na vida moderna que o desejo se expande, ou melhor, ele se expande como moderno, e é à luz desse moderno, é claro, que relemos em termos de desejo todo tipo de fenômenos que talvez ainda não provenham completamente dele.

O senhor postula o desejo *a priori* de modo quase dedutivo. Levando-se em consideração que existe um mundo, o nosso, em que os mecanismos culturais são expostos à lenta mas inexorável subversão de um judaico-cristão temporariamente freado, a crise mimética deve ser vivida de modo latente por cada indivíduo nas suas relações com os outros. Ou seja, o senhor se dá ao luxo de definir o desejo antes de descrevê-lo. Vão acusá-lo de ser excessivamente sistemático e especulativo; longe de evitar essa censura, o senhor se presta a ela, faz de tudo para convocá-la, para que a força da definição torne-se manifesta, assim como sua capacidade de produzir todos os avatares do desejo, todos os sintomas psicopatológicos, como momentos sucessivos de um processo contínuo engendrado por essa própria definição, unicamente, como sempre, pelo dinamismo das interferências miméticas.

R.G.: Penso que procedendo de modo quase dedutivo a partir da definição vamos reencontrar numa ordem de gravidade crescente e sob

formas que mostram claramente como e por que se combinam, se sobrepõem e se entremeam todos os grandes sintomas grosseiramente recortados por uma psicopatologia nunca segura nem de seus métodos, nem de suas perspectivas.

É claro que, no estado atual, a demonstração geral continua sendo minha maior preocupação; é para reforçá-la que abordo o desejo da maneira que o faço, colocando a hipótese em primeiro lugar, abordagem certamente paradoxal, pois a hipótese só funciona a fundo para as sociedades primitivas, e é sua lenta retirada, aqui, que determina todas as coisas.

G.L.: Se o senhor capturar de uma só vez, na rede do mimetismo, tudo o que a psicopatologia nunca conseguiu apreender e compreender, a pertinência de sua hipótese será demonstrada em todas as ciências do homem.

R.G.: É preciso mostrar que existe uma lógica própria ao desconhecimento suscitado pelas primeiras interferências miméticas, e é uma lógica da exasperação e do agravamento. Essa lógica governa não apenas o desejo, mas as interpretações do desejo em nosso universo, sejam elas psicológicas, poéticas, psicanalíticas etc.; ela leva os indivíduos e as comunidades para formas mais patológicas desse desejo; essas próprias formas são novas interpretações.

D. *MIMÉSIS* DE APRENDIZAGEM E *MIMÉSIS* DE RIVALIDADE

R.G.: Como sempre, é preciso remontar ao que poderia ser chamado de mimetismo primário. Esse mimetismo não pode deixar de provocar conflitos. Portanto, ele é perigoso, mas também indispensável. O que vale para a cultura em seu conjunto também vale para cada indivíduo. Ninguém pode dispensar o hipermimetismo humano se quiser adquirir os comportamentos culturais para se inserir corretamente na cultura que é a sua.

G.L.: É sobre o mimetismo que se funda tudo o que chamamos de aprendizagem, educação, iniciação.

J.-M.O.: Já o afirmamos a respeito dos animais; sabemos que isso também é verdadeiro para o homem. A prova é que, por exemplo, na apren-

dizagem da linguagem, os surdos de nascença só conseguem com muita dificuldade reproduzir certos sons de sua língua materna.

R.G.: Se não houver nada para guiá-la, a tendência mimética vai se exercer sobre todas as condutas humanas, indiferenciadamente. A criança não é capaz de operar as distinções necessárias entre as condutas não-aquisitivas, aquelas que são boas de se imitar, e as condutas aquisitivas, aquelas cuja imitação suscitará a rivalidade. Aliás, por menos que se reflita, percebe-se que nenhuma distinção objetiva, nenhuma sistematização universal é possível entre as condutas "boas de se imitar" e aquelas que não são.

Tomemos um exemplo muito simples, o do mestre e seus discípulos. O mestre fica encantado ao ver os discípulos multiplicarem-se ao seu redor. Mas se a imitação for perfeita demais, se há o risco do imitador suplantar o modelo, o mestre muda sistematicamente de atitude e começa a se mostrar desconfiado, ciumento, hostil. Vai fazer de tudo para desestimular o discípulo e desencorajá-lo.

O discípulo não tem culpa, salvo a de ser o melhor dos discípulos. Ele admira e respeita o modelo; de fato, sem isso não o teria escolhido como modelo. Portanto, falta-lhe necessariamente o "recuo" que permitiria colocar "em perspectiva" aquilo que está acontecendo. Ele não reconhece no comportamento do modelo os sinais da rivalidade. Isso é ainda mais difícil pelo fato de o modelo trabalhar no sentido de reforçar essa cegueira. Ele dissimula da melhor forma possível a verdadeira razão de sua hostilidade.

É claro que esse é apenas um exemplo do inextricável *double bind*[1] da imitação que se volta contra o imitador, enquanto o modelo e toda a cultura convidam-no expressamente a imitar.

Nas sociedades arcaicas, os entrecruzamentos de interditos e os compartimentos que eles definem realizam automaticamente a distribuição dos objetos disponíveis entre os membros da cultura; temos a impressão de que, se fosse possível, certas culturas eliminariam por completo a escolha individual e com ela as ocasiões de convergência mimética e de rivalidade.

Na sociedade contemporânea, cada vez mais é a situação inversa que prevalece. Não somente não existem mais tabus para interditar a fulano aquilo que é reservado a beltrano, como tampouco há ritos de iniciação para pre-

1. Em inglês no original. Normalmente traduz-se *double bind* por "duplo vínculo". (NT)

parar os indivíduos às inevitáveis provas da vida em comum. Em vez de avisar a criança que as mesmas condutas imitativas poderão ser tanto aplaudidas e encorajadas quanto, ao contrário, desencorajadas, e que não é possível prever os resultados nem apenas em razão dos modelos, nem somente em razão dos objetos, a educação moderna pensa resolver todos os problemas preconizando a espontaneidade natural do desejo, noção propriamente mitológica.

Não devemos aqui recuar diante de certo esquematismo. É preciso primeiramente apresentar a situação em sua universalidade. Suprimindo todas as barreiras à "liberdade" do desejo, a sociedade moderna concretiza essa universalidade; ela coloca sempre mais indivíduos, desde sua mais tenra infância, na situação mais favorável para o *double bind* mimético. Como a criança poderia saber, já que ninguém lhe diz nada, que qualquer adaptação repousa sobre duas obrigações contraditórias e igualmente rigorosas, impossíveis de se separar objetivamente, e das quais não se trata em lugar algum? A prova desse silêncio é que ainda hoje o problema permanece sem formulação, mesmo no nível das mais altas instâncias psicológicas e pedagógicas.

Para que exista *double bind* mimético em sentido forte é preciso haver um sujeito incapaz de interpretar o duplo imperativo que vem do outro como modelo – imite-me – e como rival – não me imite.

E. O *DOUBLE BIND* DE GREGORY BATESON

G.L.: O senhor recorre frequentemente à expressão *double bind*, tomada da teoria da esquizofrenia desenvolvida por Gregory Bateson. Isso não quer dizer, é claro, que sua hipótese possa se inscrever no quadro da teoria da comunicação.

R.G.: Bateson relaciona a esquizofrenia a uma dupla mensagem contraditória que um dos dois pais emitiria constantemente em direção à criança. Há mães, por exemplo, que falam a linguagem do amor e do devotamento total, que no nível do discurso multiplicam os gestos de carinho, mas que cada vez que seus filhos respondem a esses sinais dão mostras, inconscientemente, de um comportamento que os repele; elas demonstram uma frieza extrema, talvez porque esse filho lhes lembre um homem, o pai dele, que as abandonou, ou por qualquer outra razão. A criança exposta permanente-

mente a esse jogo contraditório, a essa alternância de quente e frio, acaba perdendo toda confiança em relação à linguagem. Em longo prazo, ela pode se fechar a todas as mensagens linguísticas, ou apresentar outras reações esquizofrênicas.[2]

Parece-me que para os homens da cultura, a teoria da informação, e em particular o *double bind* de Bateson apresentam vários elementos interessantes. O primeiro é que a ordem informacional instaura-se sobre fundo de desordem, e sempre pode retornar à desordem. A teoria da informação confere à desordem o lugar que o estruturalismo de Lévi-Strauss e tudo que dele deriva nos "linguisticismos" contemporâneos é incapaz de lhe conferir. Na França, Edgar Morin identificou claramente essa superioridade.

Um segundo ponto, mais interessante ainda, é o papel desempenhado nessa teoria pelo princípio do *feedback*. Em vez de ser simplesmente linear, como no determinismo clássico, a cadeia cibernética é circular. O acontecimento *a* desencadeia um acontecimento *b*, que talvez desencadeie ainda outros acontecimentos, mas o último deles volta para *a* e reage sobre ele. A cadeia cibernética fecha-se sobre si própria. O *feedback* é negativo se todos os desvios se produzem em sentido inverso dos desvios precedentes, e consequentemente os corrige de modo a sempre manter o sistema em equilíbrio. Em contrapartida, o *feedback* é positivo se os desvios se produzem no mesmo sentido e não param de se amplificar; nesse caso, o sistema tende ao *runaway* ou à escalada que provoca sua disrupção completa e sua destruição.

Essas noções, evidentemente, são interessantes para o equilíbrio ritual das sociedades humanas, e a crise mimética constitui uma espécie de *runaway*.

No livro consagrado por Gregory Bateson a um rito intitulado *Naven*, parece-me ser exatamente em termos de escalada cibernética que ele descreve o que eu chamaria de crise mimética; ele percebe o elemento competitivo e as oposições dos *duplos*, que define como "*symmetrical schismogenesis*".[3] Ele vê que essa tendência é bruscamente interrompida e invertida num paroxismo terminal, mas não percebe o papel que, a meu ver, o elemento propriamente

---

2. Gregory Bateson, Toward a theory of schizophrenia, em *Steps to an ecology of mind*, p. 201-227. Ver também os outros artigos dessa obra, especialmente "Minimal requirements for a theory of schizophrenia", p. 244-270, e "Double Bind", 1969, p. 271-278.
3. *Naven*, p. 175-197.

vitimário desempenha nessa resolução. Acredito que uma análise do *Naven* à luz do processo mimético identificaria facilmente tal elemento vitimário.

É muito significativo, em nossa perspectiva, que pesquisadores influenciados por Gregory Bateson, e particularmente por sua teoria da psicose, tenham imediatamente chegado a mecanismos de exclusão vitimária quando queriam elaborar, evidentemente sempre baseados na *information theory*, uma "pragmática" da comunicação humana, *Pragmatics of human communication.*[4]

Esses pesquisadores consideram apenas grupos muito pequenos, essencialmente a família nuclear; a seu ver, qualquer tendência desses sistemas a se tornarem disfuncionais logo se traduz num esforço inconsciente para restabelecer o equilíbrio perdido, em detrimento de um indivíduo desse grupo, contra o qual se faz uma espécie de frente comum. É esse indivíduo que irá apresentar distúrbios mentais, preciosos para o grupo em seu conjunto, pois eles são considerados responsáveis por tudo que impede o grupo de funcionar normalmente. É a partir dessa visão das coisas, comum a todos os elementos "saudáveis" do grupo, que pode então ser instaurado outro tipo de equilíbrio, sem dúvida precário, mas ainda funcional.

Os autores do livro veem os prolongamentos de seu trabalho do lado da literatura; eles realizam a exegese muito interessante de uma peça eminentemente sacrificial, *Quem tem medo de Virginia Woolf?*, de Edward Albee, mas sem fazer nenhuma alusão ao contexto religioso e cultural no interior do qual sua pesquisa deveria ser inscrita.

J.-M.O.: Não devem ser vistos apenas aspectos positivos nas pesquisas do grupo de Palo Alto. Existem também divergências radicais com relação à sua tese. Esses pesquisadores nunca identificam o verdadeiro alcance do mecanismo vitimário e seu caráter propriamente fundador, para todos os sistemas de comunicação cultural fundados sobre a simbolicidade e a linguagem.

R.G.: Não é somente porque eles se limitam ao estudo de grupos extremamente pequenos, no interior da sociedade moderna, que não conseguem

---

4. Paul Watzlavick et al. *Pragmatics of human communication*, p. 73-230. Anthony Wilden realiza uma interessante tentativa de crítica recíproca e de conciliação entre a *communication theory* e os trabalhos da escola estruturalista francesa, especialmente Jacques Lacan. A maior parte desses ensaios encontra-se editada em *System and structure*.

fazer essa descoberta; a concepção de Bateson do *double bind* e os dados da *communication theory* em seu conjunto tornam-na inacessível.

G.L.: O conceito de comunicação é estreito demais. Esse conceito apresenta vantagens consideráveis sobre a concepção psicanalítica de desejo, que não chega a se desfazer de certos elementos irracionais. Tampouco é possível chegar ao mecanismo vitimário apenas a partir dos comportamentos animais, mesmo concebidos na perspectiva ampliada dos etologistas contemporâneos.

R.G.: Todas essas perspectivas são necessárias, mas elas são todas insuficientes, e impossíveis de ser conciliadas. O único meio de conciliá-las e de nos beneficiarmos de todas suas contribuições sem sofrer suas limitações é a teoria mimética, única capaz de funcionar ao mesmo tempo no nível animal e no nível humano, única capaz, consequentemente, de eliminar qualquer ruptura metafísica entre os dois reinos e também qualquer confusão ilegítima, pois o mimético vai funcionar em cada um desses reinos num regime muito diferente. De outro lado, o fato do mimético, sem ser estrangeiro à linguagem, precedê-la e transbordá-la de todos os lados, permite universalizar o princípio do *double bind*, como fizemos, a todo mimetismo de apropriação, e de introduzir, ao mesmo tempo, o princípio do *feedback* e a ameaça do *runaway* em todas as relações interdividuais.

Essa universalização é interdita à pesquisa enquanto não se encontrar ao mesmo tempo formas de compensar seus efeitos potencialmente destrutivos. É a partir do momento em que não se hesita mais a entrar em confronto com essa impossibilidade aparente que se abre o caminho que leva ao mecanismo vitimário. Descrever o problema em termos de entropia e neguentropia é muito sedutor para os espíritos modernos, sempre inclinados a lançar mão de metáforas tomadas das disciplinas científicas por explicações, mas essa é apenas outra maneira de enunciar o problema. O segredo da "neguentropia" cultural é o mecanismo vitimário e os imperativos religiosos que daí surgem...

F. DA RIVALIDADE DE OBJETO AO DESEJO METAFÍSICO

R.G.: Para desembaraçar o novelo do desejo, é necessário e suficiente admitir que tudo começa na rivalidade pelo objeto. O objeto passa à catego-

ria de objeto disputado, e por isso as cobiças que ele desperta, de ambas as partes, se avivam.

G.L.: Os marxistas previnem-nos solenemente que foi o capitalismo quem inventou esse tipo de supervalorização. Os marxistas acham que o senhor está falando aqui de problemas definitivamente resolvidos por Marx. Assim como os freudianos acham que o senhor fala de problemas definitivamente resolvidos por Freud.

R.G.: Em relação a isso, os verdadeiros fundadores do capitalismo e do complexo de Édipo são os macacos. Tudo o que o capitalismo faz, ou melhor, a sociedade liberal que permite que o capitalismo floresça, é garantir um exercício mais livre dos fenômenos miméticos, e sua canalização para atividades econômicas e tecnológicas. Por razões religiosas complexas, ela pode eliminar os entraves que as sociedades arcaicas opõem às rivalidades miméticas.

Todo valor de objeto cresce em proporção da resistência que sua aquisição encontra. E é também o valor do modelo que cresce. Um não acontece sem o outro. Mesmo que o modelo não desfrute de início de um prestígio especial, mesmo que o sujeito seja de início alheio a tudo que logo o termo prestígio recobrirá – *praestigia*: fantasmagorias, sortilégios – tudo isso vai se originar da própria rivalidade.

O caráter maquinal da imitação primária predispõe o sujeito a desconhecer o caráter automático da rivalidade que o opõe ao modelo. O sujeito interroga-se sobre essa oposição e tende a conferir-lhe significações que ela não possui. Aliás, deve-se ligar a essa tendência todas as explicações que se consideram científicas, incluindo as de Freud. Longe de dissimular algum segredo, como Freud imagina, o triângulo da rivalidade dissimula apenas seu caráter mimético.

O objeto do desejo é sem dúvida o objeto proibido, não pela "lei" como pensa Freud, mas por aquele que o designa como desejável no momento em que ele próprio o deseja. Apenas o interdito não legal da rivalidade pode realmente ferir e traumatizar. Existe aí algo diferente de uma configuração estática. Os elementos do sistema reagem uns sobre os outros; o prestígio do modelo, a resistência que ele opõe, o valor do objeto, a força do desejo que ele inspira, tudo isso nunca para de se reforçar em um processo de *feedback* po-

sitivo. Somente aqui se torna explicável a malignidade de tudo o que Freud chama de "ambivalência", o dinamismo pernicioso que ele identificou perfeitamente, mas que não conseguiu explicar.[5]

Os interditos legais dirigem-se a todos os homens ou a categorias inteiras, e em geral eles não nos sugerem que somos "inferiores" como indivíduos. O interdito da rivalidade mimética, em contrapartida, dirige-se a um indivíduo particular, que tende a interpretá-lo contra si próprio.

Mesmo que se considere injustamente tratado, ferozmente perseguido, o sujeito necessariamente se pergunta se o modelo não teria boas razões para lhe recusar o objeto; uma parte mais importante dele mesmo continua a imitar esse modelo e, por isso, toma o partido deste último, justificando o tratamento hostil de que é alvo, e aí descobrindo uma condenação singular e talvez justificada.

Ao entrar nesse círculo vicioso, o sujeito rapidamente acaba se atribuindo uma insuficiência radical que o modelo teria descoberto, e que justificaria sua atitude para com ele. Estreitamente unido a esse objeto que possessivamente ele se reserva, o modelo parece possuir uma autossuficiência e uma onisciência das quais o sujeito deseja se apoderar. O objeto é mais desejado que nunca. Como seu acesso é obstinadamente barrado pelo modelo, é a posse desse objeto que deve fazer a diferença entre a plenitude do Outro e seu próprio vazio, entre a insuficiência e a autossuficiência.

Essa transfiguração que não corresponde a nada de real faz, no entanto, aparecer o objeto transfigurado como aquilo que há de mais real. Podemos qualificá-la de ontológica ou metafísica. Podemos decidir não empregar a palavra desejo senão a partir do momento em que o mecanismo incompreendido da rivalidade mimética tenha conferido essa dimensão ontológica ou metafísica àquilo que antes era apenas um apetite ou necessidade. Aqui, somos obrigados a empregar termos filosóficos. A filosofia está para as sacralizações primitivas da violência, assim como o desejo "metafísico" está para os frenesis miméticos produzidos pelos deuses da violência. É por isso que o erotismo moderno e a literatura desse erotismo, para além de certa intensidade, tendem a remontar até o vocabulário do sagrado. Todas as grandes metáforas líricas,

5. É por isso que, até aqui, Lévi-Strauss tinha razão ao afirmar que um procedimento científico em antropologia não podia levar em conta o desejo.

direta ou indiretamente, provêm do sagrado violento, mas a crítica literária constata a coisa sem se demorar nela. Não é a gênese mimética que a interessa, mas o "frisson" sempre renovado que essas metáforas produzem.

A noção de desejo metafísico não implica nenhuma tentação metafísica de minha parte, muito pelo contrário. Para compreendê-la, é necessário e suficiente enxergar o parentesco entre aquilo de que estamos falando agora e o papel desempenhado por noções no fundo muito próximas como a honra, o prestígio, em certas rivalidades socialmente regradas: duelos, competições esportivas etc. É a rivalidade que gera essas noções; elas não têm realidade tangível e, no entanto, o fato de se rivalizar por elas faz que pareçam mais reais do que qualquer objeto real. Por menos que essas noções ultrapassem o quadro ritual que sua aparente finitude lhes confere, num mundo ainda fixado e estabilizado por mecanismos vitimários, elas escapam a todos os limites e a qualquer controle objetivo; é exatamente nesse momento, na vida primitiva, que tudo recai no frenesi mimético, no combate mortal, e uma vez mais, no mecanismo vitimário. No nosso mundo, é ao "infinito" do desejo que chegamos, a tudo que chama desejo ontológico, ou metafísico.

O umbral "metafísico", ou, se preferirem, a passagem do desejo "propriamente dito", é o umbral do irreal. Podemos também fazer dele o umbral da psicopatologia; mas é preciso insistir principalmente na continuidade, a identidade com tudo o que é considerado normal por menos que seja definido em termos sancionados pela sociedade, o gosto pelo risco, a sede de infinito, o caráter vago da alma poética, o amor louco etc.

J.-M.O.: O senhor sempre fala de um sujeito que nunca vence a luta que o opõe a seu rival. É o resultado inverso que pode se produzir. O que aconteceria se o sujeito conseguisse se apoderar do objeto?

R.G.: Para que a vitória mude algo no destino do sujeito é preciso que ela ocorra *antes* que aumente a distância entre tudo o que a posse pode trazer de fato em termos de satisfação, prazer, gozo etc., e as aspirações cada vez mais metafísicas geradas pelo desconhecimento da rivalidade.

Se a distância for muito grande, a posse será tão decepcionante que o sujeito irá responsabilizar por isso o próprio objeto, é claro, e também o modelo, que estão diretamente implicados, mas nunca o desejo como tal, nunca o caráter mimético desse desejo. O objeto e o modelo são desdenhosamente rejeitados, mas o sujeito sai à procura do modelo novo e do objeto novo que não

irão decepcioná-lo tão facilmente. Isso só pode significar uma coisa: a partir de agora, é a uma resistência insuperável que o desejo irá aspirar.

Em suma, a vitória acelera a evolução para o pior. A busca pelo fracasso faz-se sempre mais hábil e erudita, sem nunca compreender a si própria como busca pelo fracasso.

J.-M.O.: Ou seja, quer ele tenha vencido ou seja derrotado, o sujeito vai sempre na direção do fracasso. Em vez de concluir que o próprio desejo é um impasse, ele arranja um meio de concluir em seu favor, de dar ao desejo uma última chance. Ele está sempre pronto a condenar os objetos já possuídos, os desejos passados, os ídolos da véspera, desde que se apresente um novo ídolo, ou um novo objeto. É tanto o processo da moda quanto do desejo. O sujeito da moda está sempre pronto a renunciar a tudo e em primeiro lugar a si mesmo, para não renunciar à moda, para conservar um futuro para o desejo.

Enquanto todos os obstáculos não forem vencidos, ainda permanece uma possibilidade, certamente mais ínfima, mas nunca nula, de que atrás da última muralha, defendida pelo último dragão, finalmente encontremos o tesouro buscado por toda parte.

R.G.: Há uma lógica do desejo e uma lógica da aposta. A partir de certo grau de falta de sorte, o jogador azarado não renuncia, mas aposta somas cada vez mais elevadas em probabilidades sempre mais fracas. O sujeito irá acabar por desentocar o obstáculo insuperável, que será talvez apenas a vastidão indiferenciada do mundo, e irá se acabar por ela.

J.-M.O.: No fundo estamos nos referindo a aposta de Pascal como se houvesse apenas uma aposta. O que o próprio Pascal vê em sua teoria da diversão coincide com o que o senhor está dizendo aqui. Também o desejo é uma aposta, mas uma aposta onde não se ganha nunca. Apostar por Deus é apostar por um *outro Deus* diferente do deus de seu desejo.

O DESEJO SEM OBJETO

A. OS DUPLOS E A INTERDIVIDUALIDADE

J.-M.O.: Parece-me que a dificuldade de muitos leitores de compreender sua teoria vem do fato de que eles não veem que a diferença entre sujeito e modelo só existe num primeiro momento, que pode ser real e genético, mas que, com mais frequência, é teórico e didático.

R.G.: De fato, o mimetismo é o contágio nas relações humanas e, em princípio, ele não poupa ninguém. Se o modelo redobra seu ardor pelo objeto, é porque ele mesmo sucumbe a esse contágio. Ele imita, em suma, seu próprio desejo, por meio do discípulo. Entre os homens, em última análise, ou mais exatamente entre seus desejos, não existem verdadeiras diferenças; tampouco basta pensar em termos de diferenças trocadas, deslocadas ou derivadas. As famosas diferenças são rupturas de reciprocidade que contêm uma parte de arbitrariedade, pois elas se enraízam em mecanismos vitimários e na rivalidade mimética, apagam-se sob o efeito da violência que faz tudo se tornar pura reciprocidade. Na rivalidade, cada um ocupa sucessiva e depois simultaneamente todas as posições e não existem mais posições distintas.

Tudo o que um dos parceiros da violência sente, pensa ou age em certo momento, está destinado cedo ou tarde a ser encontrado no outro. Em última análise – e a última análise é o movimento que se precipita cada vez mais –, nada se pode dizer de alguém que logo não seja preciso também dizer sobre

todo o mundo. Não é mais possível diferenciar os parceiros uns dos outros. É isso que chamo de relação de *duplos*.

G.L.: Diferentemente de todos os que aplicaram o termo antes do senhor, os seus duplos são indivíduos reais, dominados por uma reciprocidade violenta que ambos desconhecem, mas que se afirma e se perfaz crescentemente, não apenas nos estágios de imitação positiva de que já falamos, mas nos estágios de violência física. O termo *duplos* é utilizado, tradicionalmente, num sentido diferente, o de reflexo enfraquecido, de imagem no espelho; é o sentido dos escritores românticos, de Hoffmann, por exemplo, e é no fundo a ele que permanecem fiéis a psiquiatria e a psicanálise quando elas reconhecem em certos doentes o que chamam de alucinação do duplo.

R.G.: Penso ser possível remeter o aparente mistério do duplo alucinatório aos duplos reais de que estou falando. Trata-se, como sempre, de algo muito simples. Cada um imita a violência do outro e a devolve "com juros". Nada mais banal que essa relação quando ela toma a forma de uma violência física e enquanto, é claro, permanecermos exteriores a ela, enquanto conseguimos contemplá-la como puros espectadores. Para compreender isso, basta conduzir as relações aparentemente mais sutis ao patamar das que se observam entre Guignol e o policial,[1] que não param de se estapear.

Enquanto permanecem puro espetáculo, pode-se considerar que os duplos são o fundamento de qualquer ação teatral, cômica ou trágica, indiferenciadamente.

Uma vez que a simetria da relação mimética tenha realmente se instalado, é dela que queremos nos livrar. Em outros termos, sob o efeito da reciprocidade violenta, todo modelo transforma-se em antimodelo; em vez de se assemelhar, trata-se agora de diferir, mas a reciprocidade perpetua-se pelo fato de todos tentarem romper com ela da mesma maneira. Com efeito, é o mesmo desejo, mas que não "acredita mais" na transcendência do modelo.

J.-M.O.: Isso pode ser encontrado nos mais vastos espaços e também nos menores recantos da vida contemporânea. A moda, por exemplo, só triunfa

1. Guignol é o principal personagem de um tradicional teatro de marionetes francês, que adota o mesmo nome, criado em Lyon e apresentado até hoje em feiras, parques de diversão e festas populares. As histórias, aparentemente infantis e inocentes, trazem sempre algum tipo de crítica à política e à ordem vigente, denunciando as injustiças sofridas no cotidiano. (NT)

completamente na vida intelectual, e não é por acaso que isso ocorre, a partir do momento em que só importa a diferença. Todos buscam ser diferentes da mesma maneira, e como, um pouco mais tarde, todos irão repetir o efeito de identidade ao mesmo tempo, tanto a renúncia à moda quanto sua adoção é questão de moda. É por isso que todo o mundo é contra a moda; todo o mundo abandona a moda reinante para imitar o inimitável, como todo mundo. Se nossos diversos gurus reinam cada vez menos tempo, e se agora eles se confrontam com a essência de toda vida intelectual, é porque a moda também funciona segundo o princípio da escalada, e a partir do momento em que todo o mundo descobre cada vez mais claramente seu mecanismo, a moda precipita seu ritmo, a renúncia à moda não sendo mais ilusória; a própria moda acaba por sair de moda. Nesse domínio, a alta costura está mais avançada que a filosofia. Ela foi a primeira a saber que deixara de existir, como dizia um grande costureiro amigo meu.

R.G.: Não é somente entre os escritores antigos, mas também entre os modernos, quando eles se tornam realmente grandes, que tudo repousa sobre os duplos. É o desejo de diferir, paradoxalmente, que faz tudo recair na identidade e na uniformidade.

Em Proust, por exemplo, podem ser encontrados textos que traduzem o mal-entendido fundamental do desejo num registro cômico de gesticulação chapliniana. E é a mesma coisa que o desejo mais lírico, tal como funciona em todos os personagens a começar pelo próprio narrador. Nada mais importante do que esses textos com função de articulação. Eles mostram claramente que se trata sempre da mesma estrutura, ou seja, que o desejo não é tão interessante quanto gostaríamos de acreditar. Longe de serem infinitas, suas surpresas são sempre as mesmas, sempre previsíveis e calculáveis. Elas surpreendem o próprio desejo que é derrotado por seu próprio jogo, e que trabalha contra si mesmo. Nenhuma estratégia traz jamais o que ele busca, mas ele nunca renuncia à sua estratégia. Se a vontade de absorção e de assimilação nunca conquista a diferença do outro, a vontade de diferença, que dá no mesmo, nunca exorciza a identidade e a reciprocidade. É o que demonstra "o passeio no dique", dos burgueses em férias em Balbec:

> Todas essas pessoas [...] fingiam não se ver, para dar a entender que não se preocupavam umas com as outras, mas olhando à esquiva, para evitar

encontrões, as pessoas andando a seu lado, ou vindo em sentido inverso, não obstante se chocavam com elas, enredavam-se nelas, pois tinham sido reciprocamente, de sua parte, alvo da mesma atenção secreta, oculta sob o mesmo desdém aparente.[2]

G.L.: Se o senhor mantiver até o fim sua perspectiva sobre os *duplos*, será levado a criticar o lugar-comum, em todas as psiquiatrias e todas as psicanálises, de que a experiência do duplo, nos doentes graves, não teria nenhuma consistência, não correspondendo a nenhuma realidade.

R.G.: Não existe alucinação do duplo. O que se considera como tal é o choque "inexplicável" desses dois indivíduos que buscam reciprocamente evitar-se, é a repetição constante desse choque.

Em suma, os duplos resumem-se à reciprocidade das relações miméticas. Como o sujeito só aspira à diferença, como ele se recusa a admitir a reciprocidade, é ela que triunfa, graças às próprias estratégias que cada um descobre e coloca imediatamente em prática para melhor neutralizar seus efeitos. A reciprocidade perpetuamente negada vai então "assombrar" o sujeito, verdadeiro fantasma da verdadeira estrutura que o grande escritor não tem nenhuma dificuldade de identificar, mas que a maioria dos homens consegue esconjurar, pelo menos enquanto são eles próprios os concernidos. Quando ela diz respeito aos outros, todos possuem uma invejável perspicácia. É exatamente essa perspicácia real que sempre os engana, fazendo-os acreditar que são os únicos a se safar de um jogo em que todos os outros permanecem enredados.

Não é o duplo que é alucinatório, mas a diferença, e é ela que deve ser considerada louca. A leitura alucinatória dos duplos é o último artifício para que não se reconheça, na identidade dos parceiros miméticos, o fracasso último, ou melhor, o lamentável sucesso do próprio desejo mimético. Se o louco vê duplo, é por estar perto demais da verdade. Os por assim dizer normais ainda conseguem funcionar no seio do mito da diferença, não porque a diferença seja verdadeira, mas por não levarem o processo mimético longe o suficiente para obrigar sua mentira a se tornar manifesta, numa aceleração e intensificação do jogo mimético que torna a reciprocidade sempre mais visí-

2. *À l'ombre des jeunes filles en fleurs, À la recherche du temps perdu*, v. I, p. 788-789.

vel. A troca sempre mais rápida das posições diferenciais faz que não haja mais momentos distintos no seio do processo. Como dizíamos há pouco, todo o mundo ocupa as mesmas posições simultaneamente, e onde a diferença prolifera, sob a forma de pesadelos monstruosos, ela também tende a se abolir.

O doente pede ao médico que lhe confirme se ele é louco por abandonar a diferença pela identidade. Ele pede à ciência que registre os monstros e os duplos, não como resultante do ato de borrar e depois abolir as diferenças míticas da cultura, mas como diferenças suplementares no interior de uma experiência que não seria nada além de um tecido de experiências, ou em outros termos, um texto, ou talvez uma intertextualidade, como se diz hoje.

O desejo, em suma, é o primeiro a adquirir a respeito de si mesmo um saber que ele considera intolerável. Ele não consegue integrar os duplos em seu projeto diferencial; não consegue assimilá-los à sua lógica; é obrigado a expulsar a si próprio, fora da "razão", com seus duplos; ou seja, em vez de renunciar ao desejo, ele vai lhe sacrificar sua experiência e sua razão. Ele pede ao médico que sancione esse sacrifício diagnosticando a loucura, dando à coisa um carimbo oficial.

G.L.: A medicina sempre obtemperou. Ela nunca viu nos duplos, nada além de ilusórios jogos de espelho ou talvez estranhas reminiscências "arcaicas". O próprio Freud deixou-se convencer. Todo o mundo está de acordo para rejeitar os duplos como insignificantes, mas muito graves no plano dos sintomas.

R.G.: A perspectiva psicopatológica, em resumo, é a perspectiva do próprio desejo que o médico evita contradizer. É o doente que, em primeiro lugar, declara-se louco ou comporta-se de modo a nos convencer disso, e ele deve saber bem do que se trata. Como a perspectiva filosófica atual, a perspectiva psicopatológica se funda na diferença e expulsa a identidade dos *duplos*. Tudo repousa aqui sobre a herança do individualismo romântico, mais vivo do que nunca apesar das críticas superficiais de que é alvo.

J.-M.O.: O senhor diz que "o desejo adquire...", ou que "o desejo renuncia...". O senhor não acredita estar hipostasiando o desejo?

R.G.: Não acredito. Se o desejo é o mesmo para todos os homens, se não existe senão um mesmo desejo, não há razão para não se fazer dele o verdadeiro "sujeito" da estrutura, sujeito que aliás se refere à *mimésis*. Evito

dizer "sujeito desejante" para não dar a impressão de recair numa psicologia do sujeito.

Como um inseto que cai na armadilha friável que seu adversário cavou para ele – os grãos de areia aos quais ele se agarra conforme vão desmoronando sob suas patas –, o desejo conta com as diferenças para *subir a ladeira* mas as diferenças se apagam exatamente em razão dos seus esforços, e ele recai nos duplos.

O caráter mimético da empreitada que é o desejo torna-se cada vez mais evidente. Fica tão pronunciado que mesmo os observadores mais decididos a nada ver acabam por reconhecer sua existência. Falam então de histrionismo, mas como se se tratasse de um fenômeno sem antecedentes, sem relações inteligíveis com o que quer que seja, sobretudo naturalmente com os duplos.

G.L.: Na realidade, quando mais os sintomas se agravam, mais o desejo se torna sua própria caricatura, mais os fenômenos que nos confrontam se tornam transparentes, mais se torna fácil, à sua luz, repensar o conjunto do trajeto.

R.G.: Ou seja, é exatamente o desejo o responsável por sua própria evolução. É ele que vai em direção de sua própria caricatura ou, se preferirmos, do agravamento de todos os sintomas, pois, bem ao contrário de Freud, que pensa sempre o "inconsciente", o desejo conhece melhor a si mesmo do que qualquer psiquiatria; ele se torna até cada vez mais bem informado, pois observa, a cada etapa, o que lhe acontece, e o que tem em conta sobre esse saber determina um agravamento do sintoma. O desejo sempre utiliza para seus próprios fins o saber que adquire sobre si mesmo; em suma, ele coloca a verdade a serviço de sua própria mentira, e está mais bem armado para destruir tudo que se abandona a ele, para tudo mobilizar, nos indivíduos e nas comunidades, em proveito do *double bind* constitutivo, para mergulhar no impasse que o define.

A ideia do demônio que traz luz vai muito mais longe que toda a psicanálise. O desejo é portador de luz, mas de uma luz que ele coloca a serviço de sua própria escuridão. É esse caráter propriamente luciferiano que explica o papel do desejo em todas as grandes invenções da cultura moderna, na arte e na literatura.

J.-M.O.: Como vimos, no início os rivais miméticos disputam um objeto, e o valor desse objeto aumenta em razão das cobiças rivais que ele inspira

Quanto mais o conflito se exaspera, mais aquilo que está em jogo torna-se importante aos olhos dos dois rivais. Aos olhos dos espectadores não existe absolutamente mais nada em jogo. O valor inicialmente conferido pela rivalidade ao próprio objeto não somente continua a aumentar, como se destaca do objeto para vir se fixar no obstáculo que cada um dos adversários constitui para o outro. Cada um quer impedir o outro de encarnar a irresistível violência que ele próprio quer encarnar. Se perguntarmos aos adversários porque estão lutando, eles evocarão noções como o prestígio. Trata-se, para cada um, de adquirir o prestígio que corre o risco de ser conferido ao outro, de tornar-se a força mágica, o análogo do *mana* polinésio, ou do *kudos* grego, que circula sob a forma de violência entre os combatentes.[3]

R.G.: Lutar por prestígio, pela honra, é lutar literalmente por nada. É preciso que, na ausência de qualquer objeto concreto, o nada do prestígio apareça como o tudo, não para um adversário somente, mas para todos. Isso quer dizer que os adversários, antes mesmo de serem reconciliados pela expulsão violenta, se é que isso irá ocorrer, já partilham uma visão que é a da violência metafísica.

Essa descrição não vale apenas para os duelos dos heróis homéricos, ou para os rituais em que se busca assimilar a violência sagrada devorando a vítima. A troca recíproca das violências, a escalada da violência permanecem presentes nas relações de desejo que nos interessam neste momento; é somente em razão dessa troca que se tornam inteligíveis, em psiquiatria, os sintomas que se apresentam sob a forma de uma alternância.

B. SINTOMAS DE ALTERNÂNCIA

R.G.: No universo radicalmente concorrencial dos duplos não existem relações neutras. Há apenas dominantes e dominados, mas como o sentido da relação não repousa nem na força bruta, nem em determinantes exteriores, ele nunca consegue se estabilizar; ele está em jogo a cada instante em relações que os observadores podem considerar insignificantes. Cada vez que

---

3. Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, v. II, p. 57-69. *la Violence et le sacré*, p. 212-215.

ele domina ou pensa dominar seu rival, o sujeito acredita ser o centro de um campo perceptivo que parece, em contrapartida, estar estruturado em torno do rival nos momentos em que esse esteja vencendo. É cada vez com mais frequência e maior duração que o outro prevalece. Ou seja, a depressão tende cada vez mais a suplantar a euforia.

Nas idas e vindas da violência que os separa e os une, os dois parceiros são, um a cada vez, o deus único que vê tudo convergir e prostrar-se à sua frente, e a criatura medrosa, muda e trêmula aos pés desse mesmo deus que misteriosamente emergiu no outro, o rival e modelo de desejo.

A relação com o outro parece uma gangorra em que um dos parceiros está no mais alto, quando o outro está mais baixo, e vice-versa. Os psiquiatras não sabem o que pode causar a alternância, pois eles só enxergam um dos parceiros. Para fazer descer o doente aos abismos, é preciso um segundo parceiro que suba ele próprio aos cumes, e vice-versa.

J.-M.O.: Mas os psiquiatras irão dizer que se houvesse um segundo jogador, eles perceberiam sua presença.

R.G.: A psiquiatria considera o doente como uma espécie de mônada. Mesmo quando insiste sobre a importância das relações com o outro, o psicólogo não aprecia suficientemente seu caráter fundador. É claro que o papel do outro pode se tornar imaginário, mas ele não o foi sempre e, mesmo imaginário, ele continua a cada instante decisivo nas réplicas violentas que o sujeito registra. As variações tímicas, por exemplo, são as reações do sujeito às violências que se trocam, às peripécias de uma luta que parece virar às vezes a seu favor, às vezes contra ele. Nós não enxergamos esse vaivém da violência, que só é real aos olhos do doente, pois tudo acontece por meio de sinais cada vez mais imperceptíveis.

G.L.: A psiquiatria quer delirar junto com os doentes, mas sem deixar de se considerar tão saudável quanto os sãos. Não se deve inquietar as pessoas saudáveis, sugerindo-lhes que entre elas e os doentes existe apenas uma ínfima diferença de grau, talvez nada mais do que uma sensibilidade um pouco mais grosseira, uma compreensão menos refinada de tudo que se encontra em jogo nas relações humanas, principalmente no mundo moderno, privado dos estabilizadores tradicionais.

R.G.: É preciso examinar o que acontece nos ambientes onde a febre da concorrência e os terrores da busca ao mérito proliferam num contexto de

ócio relativo, favorável à observação recíproca, os ambientes de negócio, é claro, e mais ainda os meios intelectuais que sempre estão acusando os outros, mas nunca olham para si mesmos.

Nesses meios, a ciclotimia alimenta-se de sinais que não são todos ilusórios e insignificantes, embora sua interpretação possa suscitar extraordinárias divergências. Aqueles cujo futuro profissional e a reputação dependem desses sinais ficam necessariamente obcecados por eles. Trata-se de uma obsessão que pode ser qualificada de objetiva, assim como a alternância tímica que lhe associada. É difícil não se alegrar com o que entristece o rival, e não se entristecer com aquilo que o alegra.

Tudo o que me favorece arruína meus concorrentes, e tudo o que os favorece me arruína. Numa sociedade em que o lugar dos indivíduos não é determinado de antemão e as hierarquias são apagadas, os homens estão ocupados em construir um destino, em se "impor" aos outros, em se "distinguir" do rebanho, ou seja, em "fazer carreira".

Dizem que nossa sociedade é a única a conseguir desencadear o desejo mimético em um grande número de domínios sem ter que temer uma escalada irremediável do sistema, o *runaway* da cibernética. É a essa capacidade inaudita de promover a concorrência dentro de limites que permanecem socialmente, senão individualmente, aceitáveis, que devemos as prodigiosas "realizações" do mundo moderno, seu gênio inventivo etc. O custo de tudo isso talvez não seja o agravamento extremo, mas é certamente a democratização e a vulgarização do que chamamos de neuroses, sempre ligadas, parece-me, ao reforço das tensões concorrenciais e à "metafísica" dessas tensões.

O "maníaco-depressivo" é visivelmente possuído por uma enorme ambição metafísica. Mas essa ambição metafísica não constitui algo separado; ela pode variar de acordo com os indivíduos, mas em primeiro lugar ela é consequência paradoxal desse esmaecimento das diferenças do qual falávamos há pouco e do desencadeamento mimético que o acompanha. Todos os fatores são uns solidários dos outros.

Em um mundo em que os indivíduos não são mais definidos pelo lugar ocupado em virtude de seu nascimento ou de qualquer outro fator cuja estabilidade repouse necessariamente na arbitrariedade, o espírito de concorrência, longe de se apaziguar, inflama-se mais que nunca; tudo depende de comparações que não são forçosamente as mais "seguras", pois não permane-

ce nenhum ponto fixo de referência. O maníaco-depressivo tem uma consciência particularmente aguda da dependência radical em que os homens se encontram uns em relação aos outros, e da incerteza daí resultante. Como ele vê que tudo, à sua volta, é *imagem, imitação* e *admiração* (*imago* e *imitare* têm a mesma raiz), ele deseja ardentemente a admiração dos outros, ou seja, a polarização em si próprio de todos os desejos miméticos, e ele vive a incerteza inevitável – o caráter mimético do resultado – com uma intensidade trágica. O menor sinal de acolhida ou de rejeição, de estima ou desprezo, mergulha-o na noite do desespero ou em êxtases sobre-humanos. Ora ele se vê no alto de uma pirâmide que é a do ser em seu conjunto, ora, essa pirâmide se inverte, e como ele ocupa sempre a sua ponta, ei-lo agora na posição mais humilhada, esmagado pelo universo inteiro.

Para que isso ocorra, talvez seja necessário um certo desarranjo orgânico cujo segredo nos escapa, mas apesar disso a psicose maníaco-depressiva não deixa de ser desprovida de significação no plano das relações humanas, particularmente no universo em que vivemos. O doente não tem "razão" de amplificar ao extremo, como ele faz, tudo o que possa afetar suas relações com os outros, num sentido ou outro, mas ele tampouco está errado, pois a natureza mimética, e portanto contagiosa, dessas relações, sua capacidade de "transformar-se numa bola de neve", não é completamente imaginária. Para ele, não existe medida, e efetivamente há cada vez menos medida numa sociedade cada vez mais desestruturada, e em consequência crescentemente ameaçada por oscilações miméticas incontroláveis.

J.-M.O.: É muito provável que os sintomas abertamente psicóticos estejam ligados à presença de fatores orgânicos. Mas isso não me parece ser absolutamente incompatível com a perspectiva que o senhor defende. Pode-se admitir que na ausência desses fatores orgânicos, o processo de escalada mimética não ultrapasse certo limiar. Também pode-se neutralizar temporariamente esses fatores graças a certos produtos químicos.

Alguns pensam que a proporção dos grandes psicóticos não varia muito de uma sociedade para outra, e o fator orgânico em questão explicaria esse fato. Podemos conceber esse fator de modo que não contrarie em nada aquilo que o senhor afirma. Pode-se pensar que ele enfraqueça ou suspenda as defesas, também orgânicas, contra os efeitos de exasperação mimética.

R.G.: Como acreditar que o contexto mimético não desempenha um papel essencial, diante da particular suscetibilidade de certas profissões às formas psicopatológicas que descrevemos? São as atividades ou vocações que mais dependem diretamente do julgamento de outro sob sua forma mais nuançada, mais brutal, mais aleatória. Estou pensando aqui naqueles que mantêm contato direto com o público e que vivem de seus favores, os políticos, atores, dramaturgos, escritores etc.

Aquele que se mostra atento, por necessidade, às reações coletivas, sabe por experiência que nada nesse domínio está conquistado de uma vez por todas; reviravoltas tão súbitas quanto imprevisíveis são possíveis. O homem de teatro pode ver o "vexame" da estréia transformar-se no dia seguinte em apoteose, ou vice-versa, sem que se possa atribuir causas seguras a essas variações. Como distinguir objetivamente de uma tendência maníaco-depressiva as emoções de quem faz tantas coisas de sua existência repousarem na decisão arbitrária de contágios miméticos?

Em suma, o desejo sabe demais sobre a proximidade dos bodes expiatórios e das divindades nos indivíduos e nas sociedades que estão se desestruturando. Se considerarmos Nietzsche e Dostoiévski, devemos perguntar se a ameaça de psicose não aparece sempre que a intuição individual nessas matérias ultrapassa certo umbral. Basta ler *Ecce homo* à luz do que acabamos de dizer para compreender que Nietzsche está afundando na psicose.

J.-M.O.: Se é possível, na obra de Nietzsche, identificar os sinais da psicose próxima, em Dostoiévski, em contrapartida, nota-se o momento em que o escrito supera a ameaça e produz sua primeira obra verdadeiramente genial, a primeira a revelar e não mais simplesmente refletir o desejo mimético e seus paradoxos: *Notas do subterrâneo.*

As oscilações tímicas afloram em nossa sociedade por trás de todos os tipos de fenômenos culturais. Lembrem-se, por exemplo, desses inúmeros manuais que pretendem ensinar o sucesso no amor, nos negócios etc. É sempre uma estratégia da relação com o outro que é revelada. O único segredo, a receita por excelência, mil vezes repetida, é que para ter sucesso basta dar a impressão de que ele já aconteceu.

Nada mais deprimente para o leitor do que esse gênero de conforto. Que tudo dependa, nos encontros esperados, da impressão dada e recebida é algo

com que se está mais do que acostumado. E também já se tem a convicção de que essas duas impressões vão dar lugar a uma luta: cada qual tenta provar ao outro que ele já possui aquilo que está em jogo, e que na realidade é preciso sempre reconquistar, arrancando desse outro a certeza radiante de sua própria superioridade.

R.G.: Parece-me que a ciclotimia deve ser estatisticamente mais frequente em nosso universo, e que existe entre aquela e este uma particular afinidade. É surpreendente constatar que, desde o fim do século XVIII, a literatura e o pensamento são balizados por grandes espíritos psicóticos que falam sobre o que está acontecendo entre nós, coisas essenciais das quais os contemporâneos geralmente se desviam; a posteridade, ao contrário, coloca essas coisas em relevo, transforma-as em ideologia, ou seja, em um sucedâneo sacrificial, cujo ingrediente maior é, com certeza, uma indignação extrema contra a impotência dos contemporâneos em reconhecer o gênio que lhes deu a honra de dirigir-se a eles.

Em suma, no maníaco-depressivo são as duas faces opostas do sagrado que são interiorizadas e interminavelmente revividas de modo alternado. Penso que seja a isso que Nietzsche faz alusão, às portas da loucura, quando a oposição que prevaleceu durante muito tempo entre Dioniso e o Crucificado desaparece; em vez de escrever Dioniso *contra* o Crucificado, ele escreve Dioniso *e* o Crucificado. O que Nietzsche nunca identificou na sua pesquisa, aquilo de que não conseguiu se apropriar no nível do saber, a identidade do Deus e da vítima expiatória, ele realizou na loucura. Querendo-se Deus, ele se tornou vítima, e desfrutou do destino da vítima expiatória.

Muitas sociedades primitivas confirmam essa relação entre a loucura e o sagrado. Elas veem no louco as duas faces da violência divina e consequentemente tratam-na ao mesmo tempo como uma pestilência da qual é melhor se livrar, uma fonte de poluição, e como uma fonte possível de bênção, um ser vulnerável.

Em *Nascimento da tragédia* e em seus trabalhos sobre a religião grega, apesar de todas as suas intuições, Nietzsche nunca descobriu a verdadeira significação da *mania* dionisíaca. Qualquer grego recém-chegado, lendo esse livro, teria prognosticado a loucura iminente do autor. Não se pode desposar Dioniso, como faz Nietzsche, fora de algum rito, sem se expor ao desencadeamento sem limites da *mania*.

Como explicar que nossa ciência ainda seja incapaz de igualar-se à mais humilde intuição religiosa?

C. DESAPARECIMENTO DO OBJETO E ESTRUTURA PSICÓTICA

J.-M.O.: O que me surpreende no que o senhor está dizendo é que não se trata mais de objeto. Tudo se reduz às relações entre os rivais miméticos, cada um sendo modelo e discípulo do outro. Penso que esse desaparecimento do objeto deva fazer parte da tendência do desejo de se tornar sua própria caricatura, de proclamar a si mesmo como sua própria verdade: a predominância do modelo mimético sobre o objeto. Desde o princípio, o desejo interfere com as montagens instintuais orientadas para objetos. No estágio da psicose, não há absolutamente mais nenhum objeto; existe apenas o *double bind* mimético, a obsessão do modelo-obstáculo. A loucura é especificamente humana pelo fato de levar ao extremo o que é o mais estrangeiro ao animal no homem, um mimetismo tão intenso que pode suplantar as montagens instintuais.

R.G.: Freud enxergou claramente esse dinamismo que conduz à loucura e à morte, mas ele foi obrigado a inventar um instinto de morte para explicá-lo. Mas não se tratava exatamente de instinto, e voltaremos a isso. É o próprio desejo que vai na direção da loucura e da morte se não existir mecanismo vitimário para trazê-lo de volta à "razão", ou para engendrar essa razão. O desejo mimético basta a tudo, e graças a ele encontramos a excelente fórmula de Edgar Morin: *Homo sapiens demens.*[4] Concretiza-se o misterioso vínculo entre loucura e razão.

É, portanto, a lógica do próprio desejo mimético que o desejo libera, em detrimento de si mesmo. O próprio desejo destaca-se pouco a pouco do objeto para ligar-se ao modelo, e o agravamento dos sintomas é idêntico a esse movimento, pois comportar-se de modo normal, não é escapar ao desejo mimético – ninguém escapa disso –, mas é não sucumbir a ele a ponto de perder todo objeto de vista, e passar a ocupar-se só do modelo. Ser razoável ou fun-

---

4. *Le paradigme perdu*, p. 109-127.

cional é possuir objetos, é atarefar-se em torno deles; ser louco é deixar-se apoderar completamente pelos modelos do desejo, cumprindo assim a vocação desse desejo, é levar às últimas consequências o que o distingue, aliás de forma muito relativa, da vida animal, é abandonar-se à fascinação pelo modelo enquanto ele nos resiste, enquanto ele nos violenta.

Como o senhor, que é psiquiatra, vê a psicose na perspectiva que acabo de indicar?

G.L.: Somos enfermos no plano do vocabulário porque funcionamos – e como poderia ser diferente? – numa cultura, numa "ordem", num tempo que são necessariamente pós-sacrificiais. Quando falamos, ou mais simplesmente, desde que existimos, o sacrifício fundador sempre esteve lá.

Essa enfermidade se traduz pelo fato de que somos forçados a designar tudo que existia antes – ou seja, tudo que pertence ao tempo pré-sacrificial – por palavras pejorativas ou negativas: não-cultura, desordem etc.

J.-M.O.: Esse tempo pré-sacrificial não é de forma alguma "desestruturado", não corresponde a nenhuma dissolução da estrutura cultural que conhecemos, e ainda menos a uma ausência de estrutura. Pelo contrário, sabemos agora que a *desordem* precultural e pressacrificial possui uma estrutura própria, perfeitamente definida, e que paradoxalmente ela é fundada na *simetria* absoluta.

Essa simetria mimética, geradora de desordem e de violência, animada de movimentos de desequilíbrio perpétuo, encontra-se estabilizada pelo mecanismo da vítima expiatória, tempo zero da cultura, grau zero da estrutura.

A cultura que nasce desse mecanismo de diferenciação vai ter uma estrutura fundada na assimetria e nas diferenças. Paradoxalmente ainda, essa assimetria e essas diferenças constituem o que nomeamos ordem cultural.

É assim que a "ordem" sai da "desordem". Mas sabemos agora que ambos são estruturados, e que não se trata de apresentar um deles como uma desestruturação do outro: existe estruturação, passagem de uma estrutura bem determinada a outra pelo jogo de um mecanismo até aqui desconhecido, o da vítima expiatória.

G.L.: O que acabamos de dizer sobre a "ordem" e a "desordem" aplica-se à lógica e à confusão. A "confusão" é estruturada de modo simétrico, organizada portanto como indiferenciação. A lógica, de seu lado, estrutura-se como assimetria e como diferença.

À luz do que precede, compreendemos que a "consciência" nasça da diferenciação. Mas vemos também que o "inconsciente" é de mesma origem: ambos, pertencendo ao espaço-tempo pós-sacrificial, são estruturados na diferença, ambos são estruturados como uma linguagem.

Isso é ainda mais evidente pelo fato do tempo pressacrificial ser aquele da simetria, da violência indiferenciada e dos gritos inarticulados.

Em consequência, querer definir a psicose indiferentemente como "desestruturação da consciência" e como "emergência do inconsciente" é um duplo mal-entendido.

De fato, se a consciência se desestrutura, qual é a estrutura dessa desordem que se chama psicose? Parece que ninguém sabe dar uma resposta precisa a essa questão.

Se a psicose é "emergência do inconsciente", é preciso em primeiro lugar, de acordo com Henri Ey, reconhecer que, logicamente, uma dissolução da consciência tem que intervir para permitir essa emergência. E o que compreendemos ainda menos é que esse inconsciente, que, sabemos hoje é estruturado na ordem cultural, assim como a consciência, torna-se incompreensível quando emerge e se enuncia, embora aqueles que pretendem assim explicar a psicose sejam os primeiros a dizer que ele é estruturado como uma linguagem.

J.-M.O.: Como então compreender, de um lado, a estrutura da psicose e, de outro, a estrutura psicótica e as relações entre elas? Pois não é concebível que só mantenham entre elas relações de coincidência.

A psicose, como já perscrutamos, só pode ser compreendida como uma invaginação do inconsciente. Há nessa explicação odores metafísicos e românticos: hipóstases se sobrepõem, espectros emergem por detrás das cortinas...

Se, em vez de nos deixar arrastar a sucedâneos filosóficos, considerássemos a estrutura psicótica como estrutura de simetria, como estrutura de duplo, como retorno à mimetogonia pressacrifical indiferenciada, compreenderíamos:

1) como a estrutura da psicose é pouco a pouco edificada e constituída pela estrutura psicótica que a "vê" como uma saída possível, ou seja, como possibilidade de rediferenciação;

2) porque o tempo do psicótico não é mais o tempo dos "outros". E em consequência, porque o psicótico vive em um mundo totalmente "estrangeiro";
3) porque as pessoas ditas "normais" veem a estrutura psicótica como uma desestruturação. De fato, a única diferença que eles não conseguem nem aceitar, nem mesmo imaginar é exatamente aquela sobre a qual se funda sua cultura, ou seja, sua "razão": a diferença de natureza entre uma estrutura fundada na simetria e a indiferenciação e uma estrutura fundada na assimetria e a diferenciação.

Os psiquiatras continuam a defender esse aspecto de uma realidade para a qual eles resvalam sem compreender, e a pensar a psicose, ou seja, a loucura, como uma perda, uma queda fora da estrutura cultural que é a sua.

Os psicanalistas, por seu lado, veem uma coisa essencial e que é dinâmica da constituição da psicose. Mas eles são prisioneiros de seus conceitos filosóficos que os obrigam a hipostasiar o inconsciente e a reificar em causalidades essenciais mecanismos funcionais.

Quanto aos antipsiquiatras, eles enxergam bem que a "loucura" tem sua própria verdade, eles a percebem como caricatura da razão, o que de certa forma ela é mesmo, na medida em que uma caricatura revela o essencial do modelo. Mas evidentemente, eles não compreendem nem a estrutura da psicose, nem as razões pelas quais ela não é operatória. Eles a veem como incapaz e acreditam restituir-lhe o valor enfraquecendo sua ordem cultural repressiva. Consequentemente, o que os antipsiquiatras veem é o que veria M. de la Palice: a incompatibilidade da Razão e da Loucura, da estrutura de duplo e da estrutura de diferença. Mas eles não podem nem explicar por quê, nem explicitá-las. Então, eles se contentam com atitudes simplificadoras e "políticas" que consistem em escolher deliberadamente uma contra a outra, sem saber o que estão fazendo!

Os antipsiquiatras também caem na armadilha preparada pela cronologia do tempo cultural: eles imaginam que a loucura, estrutura de duplo, está *adiantada* em relação à razão, estrutura de diferença. Nisso, eles são vítimas da mesma ilusão que os psicanalistas, que a veem como uma *regressão*, ou seja, que acreditam que ela esteja *atrasada* em relação à razão.

Na realidade, o que compreendemos de mais essencial é precisamente esse tempo zero da cultura que é o tempo sacrificial, o do sacrifício fundador. Esse tempo zero separa absoluta e radicalmente as estruturas da ordem cultural e da desordem da violência indiferenciada, ao mesmo tempo que as transforma uma na outra. Portanto, se essas duas estruturas geram-se mutuamente, à maneira das duas irmãs de que a Esfinge falava a Édipo, é certo que é também ilusório pensá-las como adiantadas ou atrasadas uma em relação à outra.

G.L.: Conseguimos, portanto, sair dos mitos, incluindo o da doença mental. A partir do pensamento que o senhor enuncia, vemos destacarem-se *mecanismos operatórios* pelos quais se constituem a estrutura psicótica, depois a estrutura da psicose, sem nenhuma necessidade, em nenhum momento, de hipostasiar instâncias míticas ou tirar coelhos de cartolas.

Vemos então como o mimetismo que se exacerba e a mimetogonia progressiva conduzem à *relação de duplo* com o outro. Esse *Outro* pode ser singular como em certos casos explícitos: Nietzsche-Wagner, Hölderlin-Schiller, ou ser múltiplo ou plural como nas psicoses de nossos hospitais.

Consequentemente, por um mecanismo operatório simples e fundamental é engendrada tanto a ordem quanto a desordem, tanto a estrutura de diferença quanto a estrutura indiferenciada, a Razão e a Loucura. É isso que torna nossa condição humana tão excepcional e tão precária.

J.-M.O.: A estrutura psicótica é a relação de duplos, numa mimetogonia que se exacerba numa aceleração cinematográfica das inversões distímicas.

A estrutura da psicose, o delírio, é o relato mítico construído por ambos os protagonistas dessa relação de duplo para se agarrar à ordem cultural na qual estão imersos, e para tentar se explicar, sem entretanto se entender.

G.L.: "A clivagem do ego", a sacrossanta "Spaltung", é um erro em segundo grau: é a leitura mítica feita pelo psicanalista do discurso mítico que lhe é oferecido por seu doente. Essa relação é evidentemente real, mas não pode ser admitida como tal pelo delirante: é então expressa miticamente como duplicação e alucinação. O psicanalista, lendo o mito ao pé da letra, mitifica-o uma vez mais, oficializando-o sob o rótulo pseudocientífico de "clivagem do ego", o que contribui para mantê-lo, e mesmo para agravá-lo.

J.-M.O.: Parece-nos que a contribuição da tese mimética à psicologia e à psicopatologia é mostrar a continuidade absoluta entre elas no plano do mi-

metismo que as engendra. E ao mesmo tempo, identificar esse tempo zero ou esse grau zero da estrutura que constitui entre elas a mais radical das soluções de continuidade.

Com a ajuda do mecanismo universal da *mimésis*, passamos do animal ao homem, da criança ao adulto, explica-se a aprendizagem e a cultura. É desvelada a estrutura da diferença e da Razão. Engendra-se e explicita-se a diacronia. Por esse mesmo mecanismo é possível dar conta da violência, da desordem e da estrutura da indiferenciação e da Loucura.

Não há entre a Loucura e a Razão, entre a violência e a paz, entre a indiferença e a cultura senão uma *gradação de intensidade* do mecanismo mimetogônico. Portanto, elas estão em continuidade absoluta no plano do mecanismo que as funda.

Em contrapartida, o senhor explica a inversão radical que se desencadeia no paroxismo da intensidade mimetogônica, da crise sacrificial. O mecanismo da vítima expiatória permite a passagem de uma estrutura a outra, e marca a descontinuidade absoluta dessas estruturas sem comprometer a continuidade absoluta de seus mecanismos fundadores.

G.L.: E o ciclo continua, como os hindus enxergaram claramente. O mesmo mecanismo pode fazer passar da violência à paz ou da paz à violência. Da Razão à Loucura, ou da Loucura à Razão. Todos os graus entre as duas estruturas são possíveis, incluindo o grau neurótico, embora essas estruturas sejam de naturezas completamente diferentes. Como não compreender o interesse de psiquiatras como nós diante de tal revelação? Finalmente é possível compreender esses alienados, esses estrangeiros que são nossos semelhantes. É possível explicar racionalmente a possibiidade de entrar e sair da psicose, nela mergulhar para sempre, ou por momentos. Isso era inexplicável enquanto estávamos agarrados ao mito de uma estrutura psicótica rígida e hipostasiada, e até mesmo predeterminada.

Assim, compreendemos como pode haver momentos psicóticos na evolução de uma estrutura neurótica. Dessa forma são esclarecidos os mecanismos de construção e de destruição da Razão.

Cabe-nos de agora em diante a vigilância e o esforço permanentes para nos livrarmos de nossos velhos hábitos míticos e repensar a psicopatologia à luz dessas revelações, por vezes simples demais para não nos cegar.

D. HIPNOSE E POSSESSÃO

R.G.: O senhor disse que o desaparecimento do objeto e a relação de duplos caracterizam a estrutura psicótica. Compartilho esse ponto de vista.

Existem, no entanto, casos em que tampouco há objetos e em que ninguém fala de psicose. Estou pensando em especial nos casos de hipnose e de possessão. Como o senhor vê esses problemas?

J.-M.O.: Refleti muito sobre isso e evidentemente não disponho de uma resposta satisfatória e definitiva.

Penso que, em primeiro lugar, podemos afirmar o seguinte: a estrutura psicótica é uma estrutura de duplos, e, consequentemente, ela pertence ao "tempo" pressacrificial, ou seja, ao tempo da *crise* mimética, o "tempo" da desordem estruturado simetricamente, na indiferenciação. Em outros termos, na psicose, e pelo menos no nível de sua emergência psicótica, o sujeito não vê a *diferença* com o Outro. É a perda dessa diferença que faz do Outro seu duplo, e dele um louco.

Hipnose e possessão, em contrapartida, situam-se num "tempo" pós-sacrificial, ou seja, numa estrutura não-simétrica e diferencial. O sujeito hipnotizado nunca perde de vista a *diferença* entre si mesmo e o deus que o possui.

Há então uma diferença fundamental e estrutural que deve ser feita entre a psicose, de um lado, e a hipnose e a possessão, de outro.

Isso me leva a fazer uma primeira observação: no plano psicológico, é preciso afirmar que os processos miméticos e mimetogônicos acarretam modificações do estado de consciência. Por enquanto, eu queria sublinhar que, no momento paroxístico da crise sacrificial, o estado de consciência dos participantes deve ser "desestruturado". Assassinar a vítima expiatória em plena consciência parece-me impensável. De resto, isso é confirmado pelos rituais que buscam reproduzir modificações do estado de consciência para conduzir a uma unanimidade violenta. Aliás, essa ideia reforça nossa tese na medida em que o assassinato da vítima tudo apazigua, desfaz as relações de duplos, restabelece a consciência e a lucidez e funda, ou refunda, a cultura. A vítima, por sua morte, estabelece a Diferença, retira os homens que a mataram da estrutura psicótica e, por essa razão, reestrutura sua consciência.

R.G.: Todos os observadores relatam, no entanto, modificações importantes do estado de consciência nos cultos de possessão...

J.-M.O.: É verdade. Não obstante, é preciso observar:

– de um lado, que os possuídos nunca são psicóticos;

– de outro lado, que os fenômenos de possessão são sempre colocad em relação com o transe hipnótico e que isso não acontece sem significaçã

Consequentemente, não penso haver dúvida de que os estados de po sessão ritualizada devem ser classificados num "tempo" pós-sacrificial, nun estrutura de diferenças. No entanto, esses estados de possessão são acomp nhados de modificações de estados de consciência claramente gerados p mecanismos miméticos:

– de uma parte, o sujeito é preparado para a possessão por danças e ri mos sonoros monótonos e indefinidamente repetidos. Isso, é claro, lembra indução do transe hipnótico. Mas o que me surpreende é a *repetição do me mo*, musical e gestual, para modificar o estado de consciência.

– de outra, a aparição – característica da possessão ritualizada – no po suído de uma imitação perfeita de seu modelo; seja modelo divino ou arqu típico, cultural, seja em certos casos, modelo vivo, tomado entre os oficia franceses, por exemplo, de um certo atirador africano.

Nesse estágio, portanto, é possível afirmar que a exacerbação da *mimé* de apropriação e da mimetogonia conflitual, de um lado, e a exasperação *mimésis* pacífica, que se refere ao "aparecer" de um modelo que nunca se to na obstáculo, que não gera nenhuma mimetogonia, de outro, são ambas c pazes de modificar o estado de consciência. Isso, para nossos psiquiatras psicólogos, parece-me capital: os mecanismos miméticos a serem descobe tos são passíveis de verificação experimental, de observação e capazes de alt rar a arquitetura do aparelho psíquico ou psicossomático (caso se dese conservar tal concepção desse aparelho).

R.G.: O senhor refere-se a uma possessão ritualizada. Mas há possessõ de natureza totalmente diferente, aquelas com as quais lidam os exorcist por exemplo.

J.-M.O: Certamente. E um dos casos mais exemplares desse tipo de po sessão é o das possuídas de Loudun, admiravelmente relatado por Aldo Huxley.[5] A meu ver, penso que a possessão ritualizada, ou seja, os cultos possessão e a possessão dita "demoníaca" são dois fenômenos muito difere

5. *The devils of Loudun.*

tes. Sem poder hoje aprofundar esses problemas, gostaria simplesmente de ressaltar:

– que nos cultos de possessão, vemos frequentemente se destacarem homens ou mulheres que pareceriam possuídos. Esses sujeitos são imediatamente identificados pelos sacerdotes do culto e considerados por esses como histéricos. Soube disso graças ao meu amigo o doutor Charles Pidoux, que passou anos estudando esses problemas de possessão ao vivo, e os conhece melhor que ninguém;[6]

– que nos casos de possessão "demoníaca" e especialmente nos casos das possuídas de Loudun, sempre foi evocado, e provavelmente com razão, embora eu desconfie dessa palavra, o diagnóstico de histeria.

R.G.: Em qual sentido o senhor emprega a palavra "histeria"?

J.-M.O.: O termo histeria se descompôs. Ele foi utilizado tanto que não quer dizer mais nada, e quer dizer tudo. Fala-se com facilidade de "histeria coletiva" para fenômenos de possessão ritual, e penso que isso é uma maneira de não entender nada.

No caso de possessões "patológicas", ditas "demoníacas" em nossa cultura, tenho o sentimento de que seriam fenômenos histéricos. A histeria, aqui, estando a meio caminho da psicose e da possessão ritual.

– Ela tem em comum com a possessão ritual o fato de nunca perder de vista a diferença entre o sujeito possuído e o ser que o possui. As histéricas de Loudun, de fato, jamais perdiam de vista a diferença entre si mesmas e Urbain Grandier.

– Em contrapartida, a histeria de que estamos falando aqui tem em comum com a psicose a percepção antagonista do modelo mimético. Com efeito, esse é percebido como um inimigo, uma nódoa, um agressor capaz de estupro etc.

Penso ser possível ver aqui como o exagero no sentido agressivo e antagonista pode ir em direção às formas de psicose, quando o exorcista, por exemplo, não consegue expulsar o demônio, ou ir em direção às formas de resolução sacrificial por vitimização do Outro, como no caso de Urbain Grandier. Talvez seja também possível compreender aqui como a estrutura

---

6. Entre os numerosos trabalhos de Charles Pidoux, ver especialmente "Les états de possession rituelle chez les mélano-africains", *L'évolution psychiatrique*, p. 271-283, v. 11, 1955.

histérica, quando por razões culturais, por exemplo, não consegue ir nem para um nem para outro desses extremos, pode tentar resolver sua crise pela expulsão ou a vitimização de um órgão ou de um membro expiatório (fenômeno de conversão).

Enfim, é fácil compreender por que todos os autores que se ocuparam da histeria insistiram tanto na catarse como terapêutica fundamental das neuroses histéricas.

R.G.: Durante muito tempo a histeria foi ligada à hipnose. O senhor mesmo estudou bastante esse problema. Como o senhor vê as relações entre a hipnose e o que acabamos de dizer?

J.-M.O.: As relações ao mesmo tempo estreitas e um tanto misteriosas que unem a hipnose, a histeria e a possessão não escaparam a nenhum dos autores que, há séculos, se ocupam desses fenômenos.[7]

Parece-me, entretanto, que até agora a ênfase sempre foi colocada seja nas modificações do estado de consciência e as relações com o sono e os estado para-hípnicos, seja nos fenômenos críticos e espetaculares que ocorrem em cada um desses estados.

É provável que, com a ajuda do novo esclarecimento que o senhor traz à psicologia, finalmente se perceba que todos esses fenômenos neurofisiológicos são secundários a processos psicológicos individuais e miméticos exacerbados.

A hipnose parece-me ser uma caricatura dos mecanismos psicológicos interdividuais. Como qualquer caricatura, ela pode nos revelar certos traços essenciais do modelo.

De fato, na indução hipnótica, o que o senhor chama de mediador, ou modelo, está ali, na frente do sujeito. E ele lhe indica diretamente o que quer dele, o que deseja vê-lo fazer; ele lhe apresenta seu *desejo* diretamente, com firmeza e sem ambiguidade. Essa revelação peremptória de seu desejo pelo modelo é o que Bernheim chama de *sugestão*.

A partir daí, se o sujeito conforma-se a esse desejo, ele simplesmente entra na *mimésis* pacífica, numa *mimésis* sem nenhuma rivalidade, pois:

– o modelo convida-o a copiar seu próprio desejo;

---

7. Será proveitoso consultar a obra magistral de Henri F. Ellenberg, *The discovery of the unconscious*, Nova York: Basic Books, 1970, assim como o interessante estudo de Dominique Barrucand, *Histoires de l'hypnose en France*, Paris: PUF, 1967.

– esse desejo não se refere a nenhum objeto pertencente ao modelo. Ele se refere, com mais frequência, a uma conduta banal e habitual: o sono. E Bernheim viu claramente que, quando a sugestão se refere ao sono, o sujeito dorme!

Assim, numa primeira aproximação, a hipnose parece-me poder ser definida como um *precipitado de desejo mimético*. Tomo aqui o termo "precipitado" no seu sentido químico, e é claro que é na fisiologia também que se precipita assim o processo interdividual. Acredito ser necessário mostrar que a hipnose é um caso concreto, experimental, de precipitação do desejo mimético, e que esse fenômeno produz tanto modificações fisiológicas (EEG) quanto psicofisiológicas (estado de consciência) cuja aparição demonstra experimentalmente de alguma maneira a realidade dos processos miméticos.

O que acabo de dizer sobre a hipnose permite, parece-me, ir mais longe sobre o tema, ressaltando a diferença entre seu ponto de vista e o de Hegel: de fato, para Hegel, trata-se do desejo *do* desejo do outro. Trata-se de um desejo de reconhecimento. É fácil ver aqui que esse desejo hegeliano é um caso particular, eu diria uma "complicação" no sentido médico do termo, do desejo mimético interdividual que o senhor define como desejo *segundo* o desejo do Outro. É evidente que a hipnose é uma verificação experimental de seu ponto de vista.

Aliás, de resto, a "complicação" percebida por Hegel nunca está muito longe. Pierre Janet intitula o capítulo XII de *Neuroses e ideias fixas*[8]: "A influência sonambúlica e a necessidade de direção". A necessidade de direção é o desejo segundo o desejo do Outro, é a faculdade, e mesmo a necessidade, para um sujeito, de entrar em estado de hipnose. A paixão sonambúlica, em contrapartida, é o jogo da rivalidade que se introduz gradualmente na relação interdividual: hipnotizador–hipnotizado. Com efeito, Janet viu claramente que quanto mais nos afastamos do transe hipnótico, mais a situação tende a se inverter. A *mimésis* da rivalidade, ainda uma vez, corrói todas as estruturas; o jogo do modelo-obstáculo se instala; o desejo do sujeito descola-se do desejo-expresso pelo modelo, do desejo-permitido, do que eu chamaria facilmente de a vontade do modelo, para se dirigir para o próprio modelo, para seus "teres", e logo, quando o ter se ontologiza, para seu "ser". O "ressentimento"

8. Pierre Janet, *Névroses et idées fixes*, p. 427-429.

aparece ao mesmo tempo que a "paixão sonambúlica" de Janet e certos autores dizem então que o sujeito está "possuído" por seu hipnotizador!

R.G.: Os fenômenos hipnóticos estiveram no centro de todas as controvérsias no fim do século XIX e no início do século XX.

J.-M.O.: Exatamente. E hoje a sua teoria parece-me ser capaz de reconciliar Charcot, Bernheim, Janet e Freud.

Charcot dizia que a hipnose era um fenômeno patológico, reservado aos histéricos, e portanto excepcional. Bernheim sustentava que, ao contrário, tratava-se de um processo normal e geral, que a hipnose não existia, mas apenas a sugestão. Freud, finalmente, via a hipnose como um fenômeno patológico, neurótico e geral: assim, ele tinha integrado à sua própria, a metade da visão de cada um de seus mestres.[9]

De fato, parece-me que cada um deles via o desejo mimético em funcionamento, mas cada um percebia-o num momento diferente de sua evolução.

R.G.: Agora compreendo melhor o que o senhor quer dizer com "precipitado". Na realidade, todos os fenômenos do desejo mimético encontram-se aí, sob uma forma caricatural. Ao mesmo tempo, isso mostraria por que a hipnose nunca cura nada verdadeiramente, e por que ela deve sempre recomeçar.

J.-M.O.: Com certeza. Sem ser tão pessimista quanto o senhor sobre os resultados das terapêuticas pela hipnose, podemos de qualquer forma observar, como demonstrou magistralmente Henri Faure, que no plano terapêutico a hipnose é infinitamente mais eficaz na criança que no adulto. A capacidade da criança para a boa *mimésis*, a *mimésis* pacífica, para tomar um modelo que não seja um obstáculo, parece-me poder explicar esse fenômeno. Penso que tudo o que o senhor logo dirá sobre o *skandalon* seguirá no mesmo sentido.[10]

O adulto, repito, o sujeito que flutua, cujo desejo flutua, que não sabe mais qual modelo adotar, pode tirar proveito de uma relação com um media-

9. Ler sobre esse ponto o excelente estudo de Claude M. Prévost, *Janet, Freud et la Psychologie clinique*, Paris: Payot, 1973.

10. Os primeiros trabalhos de Henri Faure sobre o assunto encontram-se resumidos em sua obra: *Cure de sommeil collective et psychothérapie de groupe*, Paris: Masson, 1958. Desde então muitas pesquisas foram realizadas sob sua direção no serviço de Psiquiatria Infanto-Juvenil de Bonneval, e ainda não foram publicadas.

dor privilegiado, o hipnotizador, que de alguma maneira se impõe a ele mediante uma técnica, impõe-se a ele como modelo. A partir de então, podem ocorrer tanto os melhores resultados como os piores avatares.

R.G.: Essa técnica hipnótica, de que o senhor fala, consiste mais frequentemente em fazer que o sujeito fixe um objeto brilhante e em pedir a ele que concentre sua atenção nesse objeto.

J.-M.O.: Com certeza. Aliás, isso me parece particularmente esclarecedor. De fato, todos os autores viram claramente, em especial Pierre Janet, que a hipnose é acompanhada de um "estreitamento do campo da consciência", e que a sugestão só poderia ser exercida em um sujeito atento.

Encontramos aqui termos como "fascinação" ou "tomada do olhar" na escrita de vários autores. Isso me parece muito sugestivo a respeito da ascendência exercida pelo modelo sobre o sujeito. Todas as técnicas hipnóticas nada mais fazem que reproduzir, tão fielmente quanto possível, as condições de fixação do sujeito sobre o modelo, condições que irão permitir ao desejo do sujeito modelar-se a partir do desejo do Outro.

É exatamente por isso que a hipnose pode também ser praticada nos palcos, mostrando de modo explícito e experimental o jogo mimético a um público para o qual o teatro de Shakeaspeare, por exemplo, propõe ver a *mimésis* em funcionamento por meio de situações mais elaboradas.

De resto, todos os paradoxos do sagrado encontram-se na hipnose: se ela pode fazer rir no teatro, como qualquer caricatura, pode também ser muito perigosa, quando é manejada por malfeitores, ou ainda muito benéfica e curativa, quando é utilizada em medicina.

R.G.: O senhor pode acreditar que tudo o que está dizendo sobre o teatro, e em especial sobre Shakespeare interessa-me enormemente.

J.-M.O.: De fato. Penso ser fácil mostrar sem nenhuma dificuldade, tanto no teatro de Shakespeare como em todos os outros, a exposição do funcionamento da *mimésis* e de todas as confluências do desejo mimético.

Existe em especial um fenômeno que aparece com muita frequência no teatro e que é muito próximo da hipnose: é a paixão amorosa. De fato, à medida que se desenvolve, ela retrai o campo da consciência e consequentemente concentra sobre o objeto do desejo toda a atenção do sujeito. O teatro começa precisamente onde o objeto aparece. A fascinação, aqui, não está mais fixada sobre o modelo, mas sobre o objeto do desejo. O triângulo aparece em

filigrana, os rivais podem se apresentar, o teatro nasce como expressão transfigurada e simbolizada do desejo mimético, para além de suas expressões espontâneas ou caricaturais que são a possessão e a hipnose.

É preciso ressaltar esses parentescos. Aliás, parece-me que em certas culturas há formas intermediárias entre teatro e possessão, ressaltando claramente a continuidade dos fenômenos: basta um rapaz estar apaixonado por uma jovem que imediatamente dizem que ele foi possuído por ela...[11]

Na paixão amorosa, é preciso insistir, o campo da consciência estreita-se em um só objeto e os outros não são mais vistos... Assim como o hipnotizado não vê nada além do objeto brilhante apresentado pelo apresentador. De resto, esse lhe diz: "Agora você só está ouvindo minha voz". E de fato... o desejo mimético é a perda da relatividade, a absolutização do modelo. E também limitação da liberdade...

R.G.: No plano terapêutico, que o interessa muito diretamente, como o senhor explica que os diferentes autores que trabalharam com a hipnose no início de sua carreira – e é claro que estou pensando especialmente em Freud – tenham se desviado dela num segundo tempo?

J.-M.O.: Se a hipnose, como dizíamos, é a caricatura, a expressão ao mesmo tempo mais simples e mais forte do desejo mimético, se a relação hipnótica, portanto, contém potencialmente todas as possibilidades das relações interdividuais, se temos aí um concentrado excepcional de todas as potencialidades da *mimésis*, então é evidente que a hipnose será a fonte da quase totalidade das intuições psicológicas e psicopatológicas, é claro que cada pesquisador que irá trabalhar sobre esse fenômeno perceberá alguns de seus aspectos e irá explorá-los em detrimento de outros.

Assim, Freud descobriu que, sob hipnose, podem ser revelados processos inconscientes. Ele se dedica ao estudo desses últimos e elabora a psicanálise. Entretanto, no interior mesmo de sua teoria, sabemos o papel fundamental desempenhado pela *transferência*, que não se diferencia, é claro, do fluido dos magnetizadores, desde Mesmer e Puységur até os mais modernos charlatães.

---

11. I. M. Lewis, *Ecstatic religion*, p. 73-75. Michel Leiris, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar.* Deve-se ler também o capítulo VIII de *Psycologie collective et analyse du moi* sobre as relações entre a paixão amorosa e a hipnose: Verliebtheit und Hypnose, *Gesammelte Werke* v. XIII, p. 122-128. Os primeiros escritos de Freud sobre a hipnose estão reunidos no volume I da *Standard Edition.*

Esse "fluido" e essa "transferência", por sua vez, são a mesma coisa que a *mimésis* e o desejo mimético.

Schultz afirma que o indivíduo em estado de hipnose experimenta certo número de modificações fisiológicas: sensação de peso, calor etc., e acaba propondo o treinamento autógeno. Bernheim diz que, como o indivíduo em estado de hipnose é mais sensível à sugestão, é possível amenizar seus sintomas e fazê-los desaparecer. Charcot diz que o indivíduo sob hipnose revive antigos traumatismos e que, portanto, ocorre uma exacerbação da memória. Mas, diz Janet, também é possível programar o indivíduo em estado de hipnose como um computador, ou seja, encomendar-lhe sob hipnose uma ação que deverá cumprir bem mais tarde, permanecendo a ordem inconsciente até o momento em que reaparecerá no nível da consciência.

A hipnose introduz assim uma problemática do tempo, pois o hipnotizado *sai* do tempo, e a prova é que não existe lembrança do tempo da hipnose, há uma amnésia lacunar: Janet definia o sonambulismo como uma conduta de não-memorização. A meu ver, a conclusão com certeza essencial a ser tirada de tudo isso é que tanto em Freud quanto em Janet a noção de inconsciente origina-se da hipnose, e portanto da relação mimética e interdividual.

Acredito, portanto, que a partir da hipnose existam duas direções de pesquisa:

– de um lado, a direção xamanística, psicossomática, cirúrgica e médica... e consequentemente a aplicação de suas teorias aos mecanismos de cura;

– e de outro, a aplicação da psicologia interdividual à própria hipnose, à sugestão, à possessão e também ao problema do tempo e da amnésia, ou seja, a todos os processos mnésicos. De fato, a memória, gigantesca máquina de repetir no tempo, deveria oferecer à *mimésis* todo um leque de ilustrações.

Esboçamos aqui um quadro extremamente amplo, mas evidentemente rápido e esquemático, e que deveria ser desenvolvido e ilustrado por textos e exemplos clínicos.

R.G.: O lugar central que o senhor reserva para a hipnose entre os processos psicológicos e psicopatológicos é interessante e rico de consequências.

J.-M.O.: Os fenômenos de hipnose e de possessão parecem-me ilustrar de maneira exemplar a hipótese da *mimésis* e do sagrado. E de forma muito particular, os *paradoxos* que o senhor coloca constantemente em evidência,

os da violência, do sagrado, da *mimésis* e do desejo. Esse lado paradoxal, faz que o mesmo movimento psicológico ou psicossociológico possa ter efeitos contrários e diametralmente opostos não escapou à sabedoria mítica: ainda há pouco o senhor chamou minha atenção para o que Esopo afirmava sobre a língua.

O problema da incessante escolha entre as duas potencialidades contrárias gera, no plano individual, todos os problemas psicológicos e psicopatológicos. No plano filosófico, essa escolha não se distingue do problema da liberdade, mas essa é uma outra história...

MIMÉSIS E SEXUALIDADE

A. O QUE CHAMAMOS "MASOQUISMO"

G.L.: A maneira pela qual o senhor define o desejo metafísico, o desejo propriamente dito, já pressupõe uma dimensão que a psiquiatria sempre considerou patológica, cujos sintomas ela descreve. O senhor mostra, por exemplo, que nunca há busca direta do fracasso; o sujeito sabe, por experiência, que por trás dos obstáculos que são facilmente superáveis, a decepção o espera. Ele busca portanto o obstáculo insuperável, o rival imbatível, o objeto inapreensível. Mais do que nunca, o desejo visa ao sucesso. Mas não os sucessos fáceis; como Nietzsche, apenas as causas perdidas o interessam.

R.G.: Para um observador que não vê o contexto, essa pesquisa coincide necessariamente com o que é chamado de condutas de fracasso. Um rótulo como o de *masoquismo* implica a visada direta daquilo que não é de início senão a consequência, talvez fatal, mas nunca buscada por ela mesma, do desejo. Portanto, é preciso renunciar a isso.

É preciso renunciar ao rótulo de masoquista, que obscurece a limpidez extrema do fenômeno. Falar de masoquismo, como eu mesmo falava antigamente, é não ver que bem antes da chegada dos psiquiatras o desejo interroga-se sobre si mesmo e propõe respostas. A única hipótese que ele infelizmente rejeita, e com uma obstinação digna de uma melhor causa, é a hipótese mimética, a mais simples e a única verídica. Se os rivais e os obstáculos surgem a todo instante à nossa frente é porque imitamos o desejo dos outros. Por re-

cusar essa verdade banal e sem histórias que, em cada etapa, iria levá-lo a reconhecer seu próprio absurdo e abandonar a partida, caso ele realmente a adotasse, o desejo deve se lançar em interpretações nunca contrárias à lógica, mas sempre mais sutis e sofisticadas.

O desejo não compreende por que o modelo se transforma em obstáculo, mas ele enxerga claramente que essa transformação acontece. Não é possível desconsiderar um fenômeno tão constante. Em vez de considerá-lo da única maneira que seria razoável considerar, o desejo arremete-se cegamente à única escapatória que lhe resta. Mediante um raciocínio falso, mas de uma lógica impecável, ele visa, como dissemos, à probabilidade mais fraca. Em vez de estender os resultados de seus fracassos passados a todos os desejos possíveis e imagináveis, ele decide restringir seu alcance apenas às experiências já feitas, ou seja, aos objetos mais abordáveis, aos adversários menos intratáveis, a tudo que pode tornar a vida fácil e agradável, a tudo que permite ainda "funcionar" como se diz tão bem hoje. Ele decide portanto que só valem a pena ser desejados os objetos que não se deixam possuir; apenas merecem guiar-nos na escolha de nossos desejos os rivais que se mostram imbatíveis, os inimigos irredutíveis

Em resumo, depois de ter transformado os modelos em obstáculos, o desejo mimético transforma os obstáculos em modelos. Por observar a si próprio, ele nota a transformação, e não querendo fazer do que acabou de aprender o único uso que se impõe, ele faz disso o único outro uso possível, faz daquilo que no início era o resultado certamente inevitável, mas inesperado, dos desejos passados, a condição prévia de qualquer desejo futuro.

O desejo, a partir de então, corre para se ferir nos obstáculos mais cortantes, nas defesas mais inexpugnáveis. Como os observadores não acreditariam naquilo que eles chamam de *masoquismo*? E, no entanto, todos estão errados em acreditar nisso. O desejo aspira a prazeres inauditos e a triunfos retumbantes. É por isso que ele não espera encontrá-los em experiências ordinárias e nas relações que se deixam controlar. É nas vilanias que o fazem sofrer, nos desprezos com que será cumulado que ele lerá cada vez mais os sinais da superioridade absoluta do modelo, a marca de uma autossuficiência bem-aventurada necessariamente impenetrável à sua própria insuficiência.

J.-M.O.: Se eu o compreendi bem, à medida que o sujeito afunda no fracasso e se desvaloriza a seus próprios olhos, o mundo que o rodeia torna-se

enigmático. O desejo vê com clareza que ele não pode confiar nas aparências. Ele vive num universo de sinais e de indícios. O fracasso não é visado por ele, significa algo completamente diferente, o sucesso de um Outro, é claro, e só esse outro me interessa pois posso tomá-lo como modelo; posso me colocar em seu lugar e arrancar-lhe finalmente o segredo desse sucesso que sempre se esquivou. É preciso que o Outro possua esse segredo, já que ele sabe tão bem fazer-me fracassar, reduzir-me a nada, revelar minha inanidade no contato de seu ser inalterável.

Durante a lenta travessia de um deserto, a presença súbita de animais, mesmo desagradáveis e perigosos, vai alegrar o coração do viajante sedento. Ele vê nisso o sinal de que a água não está longe; logo, talvez, poderá matar sua sede.

Seria absurdo concluir que o infeliz se compraz com as picadas de serpente e com as mordidas de insetos, que seu "masoquismo mórbido" tiraria daí gozos ininteligíveis para os seres normais, que nós mesmos seríamos.

É isso, no entanto, que faz aquele que acredita no masoquismo e que cola esse rótulo obscurecedor em condutas fáceis de se interpretar à luz da hipótese mimética.

B. "SADOMASOQUISMO" TEATRAL

G.L.: Tudo o que o senhor acabou de dizer sobre a estrutura pseudomasoquista do desejo mimético parece ser desmentido pela existência de um masoquismo muito mais espetacular e mesmo teatral a partir do qual se edificou, é claro, a teoria do masoquismo. Estou pensando aqui na encenação masoquista no sentido de Sacher-Masoch. Os masoquistas nesse sentido pedem a seus parceiros sexuais que os façam sofrer todo tipo de sevícias ou de humilhações, chicotadas, para chegar ao gozo sexual.

R.G.: A contradição é apenas aparente. Para compreender isso é necessário e suficiente admitir o que já admitimos, ou seja, que o desejo, assim como a psiquiatria, mas já muito antes dela, observa o que lhe acontece sem interpretá-lo corretamente; suas conclusões falsas vão se tornar o fundamento dos desejos ulteriores. Longe de ser inconsciente no sentido de Freud, e de só aparecer verdadeiramente em nossos sonhos, o desejo não somente obser-

va, mas nunca deixa de refletir sobre o sentido de suas observações: *o desejo é sempre de início reflexão sobre o desejo*; é a partir dessa reflexão que ele determina e modifica, de tempos em tempos, suas próprias estruturas. O desejo é estrategista, e retifica o tiro, se assim ouso dizer, em razão do que aprendeu sobre si mesmo. Essas modificações sucessivas vão sempre no sentido de um agravamento dos sintomas, pois é a serviço de novos desejos, como já disse, que trabalha o saber conquistado pelos desejos anteriores. Considerando o erro primordial do desejo, sua incapacidade de reconhecer seu *double bind* fundador, o desejo não ganha nada, muito pelo contrário, em se conhecer cada vez melhor. Quanto mais esse tipo de saber estende-se e aprofunda-se, mais o sujeito torna-se capaz de produzir sua própria infelicidade, mais ele leva ao extremo as consequências da contradição fundamental, mais ele estreita o *double bind*.

O desejo sempre precedeu a psiquiatria nas armadilhas em que, a seu exemplo, ela cai. Essa disciplina acredita-se obrigada a cair nessas armadilhas; para ela não há diferença entre fazer uma descrição muito exata e prudente, que não vai "procurar chifre em cabeça de cavalo" e evitar interpretar qualquer coisa, a não ser no sentido do próprio desejo. A psiquiatria não compreende a reflexão implícita que faz evoluir o desejo, ela não reconhece nele aquilo que deveria ser reconhecido, isto é, uma estratégia determinando-se a partir das últimas observações, que toma as mesmas decisões em razão dos mesmos dados que reaparecem na mesma ordem. Ela não enxerga o dinamismo dessa estratégia, acredita ver sintomas nitidamente diferenciados, como objetos colocados uns ao lado dos outros numa superfície bem plana.

Todos os erros aos quais a reflexão sucumbe são desposados pelo desejo que faz deles o princípio de sua errância. Todo o mundo suspeita dessa errância, mas ninguém, até aqui, realmente reconheceu a simplicidade desconcertante de seu primeiro motor. A partir do momento que enxergamos esse motor, a dúvida não é mais possível; a continuidade e a coerência do processo não poderiam ser um efeito de retórica, o resultado de uma fabricação. Vamos ver que, integrando-se sem dificuldade nesse processo, todos os sintomas, que normalmente são apenas descrições estáticas e cristalizadas, vão se animar e retomar vida ao contato de uns com os outros. Todo mundo reconhece o caráter eminentemente teatral do erotismo dito masoquista. Trata-se de uma encenação. O sujeito esforça-se por reproduzir em sua vida sexual certo tipo

de relações que lhe proporcionam certo gozo. Esse tipo de relações o sujeito conhece, ou acredita conhecer. São as relações de violência e perseguição, não necessariamente associadas ao prazer sexual. Por que aqui elas o são?

Para compreender, é preciso rejeitar a opacidade de instintos e de pulsões propriamente masoquistas e retomar o raciocínio que propusemos a pouco, raciocínio cuja eficácia transparente obrigava-nos, a renunciar a ilusão de saber proprocionado pelos rótulos, a própria palavra *masoquismo*, as sílabas familiares incessantemente repetidas a nossa volta, como se fosse algo evidente, de uma evidência não-problemática, e ligada a um conceito que recobre essa evidência.

O que o sujeito dito masoquista quer reproduzir é a relação de inferioridade, de desprezo e de perseguição que ele acredita manter ou que mantém realmente com seu modelo mimético. Portanto, é necessário que o sujeito em questão tenha chegado ao estágio em que o modelo o interessa sobretudo como rival, onde a oposição e a violência desse rival já ocupam o primeiro plano. Repetimos que a oposição e a violência não estão lá por elas mesmas, mas por aquilo que anunciam ou parecem anunciar ao imitador desse modelo. Não é ao sofrimento e à sujeição que esse imitador aspira, mas à soberania quase divina cuja proximidade é sugerida pela crueldade do modelo.

A única diferença que o masoquismo teatral introduz na estrutura provém do próprio prazer sexual, que até aqui permanecia fixado no objeto instintual; é por isso que ainda não falamos dele. Agora, eis que o prazer sexual destaca-se do objeto, parcial ou completamente, para se fixar nas próprias sevícias que o modelo-rival faz, ou supostamente faz, o sujeito sofrer.

Em si mesmo, esse movimento não tem nada de incompreensível. Se o valor do objeto é medido pela resistência que o modelo opõe ao sujeito, aos esforços rivais para apropriar-se do objeto, é fácil conceber que o desejo tenda cada vez mais a valorizar a própria violência, a fetichizá-la e transformá-la em condimento necessário de todos os prazeres que possa ainda vir a desfrutar com o objeto, ou até mesmo, num estágio ainda mais avançado, com o próprio modelo que se torna o perseguidor bem-amado. Quando a estrutura da rivalidade começa a influenciar o fator sexual, não há razão para se deter num caminho tão bom, e o prazer erótico pode muito bem destacar-se do objeto para se ligar unicamente ao rival.

Se não compreendemos a pertinência do masoquismo à estrutura mimética, se o tomamos como um fenômeno separado, resultante de uma "pulsão", é por atribuirmos demasiada importância aos aspectos puramente sexuais do conjunto de fenômenos que devemos decifrar. Para atingir o prazer, o sujeito precisa reproduzir a estrutura inteira de seu desejo, tal como ele mesmo a lê. Ele não pode mais dispensar a violência real ou presumida do rival, pois essa faz parte integrante da estrutura. Esse fato, que se torna inteligível em nossa leitura, no passado chocou tanto os observadores que eles o isolaram de todo o resto; e o valorizaram tanto e o isolaram tanto de seu contexto que ele acabou se tornando incompreensível.

Se refletirmos, vamos notar que as primeiras observações científicas são quase sempre dedicadas a esse tipo de erro. Focando o obstáculo como ele o faz, e esquecendo todo o resto, o elemento propriamente sexual sublinha esse obstáculo de tal modo que o observador nada mais vê além dele, e o toma por *objeto* original do desejo e do prazer.

J.-M.O.: Dizer que o masoquismo é *teatro* significa que ele *imita* uma ação ou uma situação mais ou menos real. O masoquismo "propriamente dito" ou masoquismo secundário é, portanto, mimético em segundo grau; é a representação dramática das relações com o modelo mais violento, ou seja, com o obstáculo mais intransponível. O movimento é muito semelhante ao que se passa na elaboração coletiva dos ídolos da violência...

G.L.: É preciso renunciar completamente aos rótulos do masoquismo que sugerem essências específicas. O tempo todo estamos tratando de momentos do processo mimético.

R.G.: É preciso inverter a tendência da psiquiatria clássica que tenta identificar essências a partir dos fenômenos que lhe parecem ser *mais bem diferenciados*, tal como o "masoquismo propriamente dito".

Quando Freud designa como "secundário" o "masoquismo teatral", por oposição a um masoquismo primário que penetraria aspectos essenciais da vida psíquica, ele está no bom caminho, como acontece frequentemente, mas ele não consegue segui-lo até o fim. Ele é obrigado a conservar o termo opaco de masoquismo para designar o processo declarado primário; ele não consegue fazer a crítica radical que se impõe sobre o próprio conceito, e que o "desconstruiria" completamente.

O que Freud chama de masoquismo primário não se diferencia da *mimésis* conflitual a partir do momento em que esta vê no rival mais imbatível o modelo do mais retumbante sucesso. Devemos repetir: de tanto experimentar a decepção causada pelo rival e da posse do objeto que ninguém pode disputar com ele, o sujeito passa a querer o obstáculo mais impenetrável, e busca naquele que mais o faz fracassar um traço do ser que pode tirá-lo de seu fracasso.

J.-M.O.: O desejo vai então ligar-se cada vez mais à violência que envolve e protege o objeto supremamente desejável.

O masoquismo secundário é o mesmo que a representação teatral desse fenômeno, arrastando atrás dela o prazer sexual. O sujeito faz que o modelo rival desempenhe o papel triunfante imitando incansavelmente, junto a ele, seu próprio fracasso. A violência de que se vê alvo testemunha a todo instante a presença do desejável.

R.G.: A prova de que se trata de um modelo e de que se trata sempre de assemelhar-se a ele, de tornar-se como ele, é que, do masoquismo primário também pode emergir uma outra forma de teatro, absolutamente paralela no plano estrutural, o sadismo.

Na encenação que ele faz de suas relações com o modelo, o sujeito pode desempenhar seu próprio papel, o da vítima, e é esse o suposto masoquismo secundário. Ele também pode desempenhar o papel do modelo-perseguidor, e é isso que chamamos de sadismo. Portanto, o sujeito não imita mais o desejo do modelo, mas o próprio modelo, no que vai constituir a partir de então o critério maior de sua escolha: sua oposição violenta a tudo que o sujeito pudesse ainda visar como objeto.

O que acabamos de dizer sugere que o modelo do desejo, à medida que o processo mimético se cumpre, transforma-se cada vez mais em modelo ontológico. Quanto mais o valor do objeto aumenta, mais esse objeto aparece como ligado a uma superioridade de ser, a uma superioridade que, em última análise, é a do próprio modelo. Afirmemos novamente que o apetite sexual pode fazer parte dessa deriva, pois ele pode exigir, para realmente se excitar, reconstituir a atmosfera real ou suposta de suas relações com o modelo "ideal", ou de simular o modelo em seu papel de perseguidor.

É preciso insistir na continuidade rigorosa de tudo o que estivemos falando aqui, tudo o que as atitudes clássicas não conseguem impedir de dividir

ou fragmentar. Quanto mais o desejo se liga à resistência que o modelo lhe opõe, mais essa resistência, exatamente por esse fato, se exaspera; mais ela se transforma numa violência que os dois sujeitos irão mimeticamente devolver um ao outro. Se os sujeitos rivalizam em violência é porque a maior violência, que se considera sempre proveniente da outra, confunde-se a partir de então com a plenitude de ser que falta ao objeto.

J.-M.O.: O que chamamos de masoquismo e sadismo confirma que isso é verdadeiro. Trata-se de imitar o modelo enquanto ele encarna a violência. Como a imitação, sendo levada até o simulacro, não escapa mais ao observador como acontece no resto do tempo, recorre-se a um vocabulário especial, como sadismo e masoquismo, para se persuadir que a imitação não caracteriza o desejo em seu conjunto.

R.G.: O devir metafísico do desejo e seu devir masoquista são a mesma coisa, pois a metafísica é a da violência. É um sucedâneo do velho sagrado, que nunca chega ao religioso propriamente dito, salvo em metáforas dos grandes escritores, eficazes na precisa medida em que elas evocam o religioso sem chamar demais a atenção sobre ele.

Fazer-se brutalizar por um parceiro erótico que desempenha o papel do modelo ou, ao contrário, brutalizá-lo, fazendo-o sofrer as sevícias que acredita-se sofrer nas mãos desse modelo, é buscar tornar-se mimeticamente a divindade; é, portanto, visar cada vez mais ao próprio modelo, de preferência ao objeto que ele designou inicialmente, e que permanece o ponto de partida obrigatório de todo o processo. De fato, sem a designação de objeto o modelo nunca seria transformado em obstáculo e perseguidor. A maioria dos observadores veem a estrutura como masoquista ou sádica apenas a partir do estágio em que o jogo das interferências miméticas afeta o próprio apetite sexual; na ausência do rival o prazer é agora menor ou impossível. O prazer estanca, *interdito*, diante dessa violência que lhe fazem, mas em vez de fugir dela, ele pode fixar-se nela, segundo o mimetismo que toma essa violência por objeto.

Para compreender o processo, é preciso reverter completamente tudo o que se considerava adquirido a respeito do masoquismo e do sadismo. O mimetismo mais ou menos teatral não é algo de secundário, a serviço de pulsões libidinais especificamente masoquistas ou sádicas. É o inverso. O mimetismo é o motor, e o apetite propriamente sexual é arrastado por ele.

O jogo do modelo e do obstáculo pode ou não afetar suficientemente o apetite sexual para chamar a atenção do observador e fazer-lhe vir aos lábios os rótulos de masoquismo e sadismo. Infelizmente, isso não tem outro efeito além de nos ensurdecer e cegar para a continuidade perfeita de todo o processo.

C. A HOMOSSEXUALIDADE

R.G.: Se reconhecermos que o jogo das interferências miméticas pode afetar o apetite sexual, nossa crítica dos falsos rótulos psiquiátricos não poderá parar no masoquismo e no sadismo. Se o sujeito não consegue gozar sexualmente sem a violência do modelo ou sem o simulacro dessa violência, se as montagens instintuais herdadas do animal, no domínio sexual, podem se deixar flexionar pelo jogo mimético, devemos nos perguntar se essas interferências não são capazes de ter um efeito mais decisivo ainda e gerar pelo menos certas formas de homossexualidade.

A maior parte do caminho já foi percorrida: é já, ou quase, de homossexualidade, na verdade, que estávamos falando, pois o modelo-rival, no domínio sexual, normalmente já é um indivíduo do *mesmo* sexo, pelo fato mesmo de o objeto ser heterossexual. Toda rivalidade sexual é portanto estruturalmente homossexual. O que chamamos de homossexualidade é a subordinação dessa vez completa do apetite sexual aos efeitos de um jogo mimético que concentra todas as forças de atenção e de absorção do sujeito no indivíduo responsável pelo *double bind*, o modelo rival, o rival como modelo.

Para tornar essa gênese mais evidente, é preciso evocar aqui um fato curioso observado pela etologia. Entre certos macacos, quando um macho se reconhece vencido por um rival e renuncia à fêmea que disputava, ele se coloca, em relação a esse vencedor, em posição de "oferecimento sexual". No nosso contexto, o de um mimetismo mais intenso que garante a passagem do animal ao homem, esse fenômeno é notável. Ele sugere indubitavelmente a gênese que acabo de propor. Se não existe homossexualidade "verdadeira" entre os animais é porque o mimetismo, entre eles, não é tão intenso para flexionar o apetite sexual para o rival de modo durável. No entanto, no

paroxismo das rivalidades miméticas ele já é intenso o suficiente para esboçar essa flexão.[1]

Se eu estou com a razão, deveriamos encontrar nas formas rituais o elo que falta entre o vago esboço animal e a homossexualidade propriamente dita. E, efetivamente, a homossexualidade ritual é um fenômeno bastante frequente; ela se situa no paroxismo da crise mimética e é encontrada em culturas que aparentemente não concedem nenhum lugar à homossexualidade fora dos ritos religiosos.

Uma vez mais, em suma, é num contexto de rivalidade aguda que aparece a homossexualidade. Uma comparação do fenômeno animal, da homossexualidade ritual e da homossexualidade moderna não pode deixar de assinalar que é o mimetismo que provoca a sexualidade, e não o inverso!

Penso que é preciso aproximar dessa homossexualdide ritual um certo canibalismo ritual que também é praticado em culturas em que o canibalismo não existe em tempos ordinários. Aparentemente, em ambos os casos o apetite instintual, alimentar ou sexual, destaca-se do objeto que os homens estão disputando para se fixar sobre aquele ou aqueles com os quais acontece essa disputa. É sempre a mesma tendência do desejo de se flexionar para o modelo mimético. No caso do canibalismo, é de alimento que deve se tratar no início. Num contexto alimentar, a obsessão crescente que o modelo exerce é traduzida por uma tendência irresistível a ver nele uma coisa boa de se comer. Num contexto sexual, a mesma obsessão se traduz por uma tendência irresistível de ver nele um objeto possível de cópula.[2]

G.L.: Se aproximamos os três fenômenos – esboços animais, homossexualidade ritual, depois desritualizada – as analogias e diferenças são sempre de natureza a sugerir as etapas de um único e mesmo processo. Essa gênese da homossexualidade "propriamente dita" corresponde ponto a ponto à ideia que hoje fazemos da passagem do animal ao homem, em virtude de todas as nossas análises. Portanto, é preciso ver na sequência perfeita que se revela aqui uma nova confirmação de nossa hipótese geral.

J.-M.O.: Para apoiar sua demonstração, gostaria de relatar o caso, que pude observar recentemente, de um rapaz, noivo de uma moça da forma

1. R. A. Hinde, "La ritualisation et la communication sociale chez les singes Rhésus", *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*, p. 69. Konrad Lorenz, *On aggression*, p. 130-131.
2. Mircea Eliade, *Rites and symbols of Initiation*, p. 68-72.

mais burguesa possível, que cai apaixonado por um homem mais velho que ele, que segundo suas próprias palavras inicialmente ele toma por modelo, depois por mestre e, finalmente, por amante. Esse próprio amante, embora "puramente homossexual", irá me contar mais tarde que, nem um pouco atraído por meu paciente no início, só tinha se interessado pela presença de sua noiva, e da situação triangular criada durante um jantar. Quando o doente, com ciúmes de seu amante, abandonou por ele sua noiva, esse amante desinteressou-se completamente dele. Questionado por mim sobre as razões dessa reviravolta, ele me disse: "A homossexualidade, acredite em mim, é querer ser o que o outro é".

R.G.: Uma das vantagens da gênese pela rivalidade é que ela se apresenta de modo absolutamente simétrico nos dois sexos. Em outras palavras, qualquer rivalidade sexual é de estrutura homossexual tanto na mulher quanto no homem, enquanto esse objeto permanecer homossexual, ou seja, enquanto permanecer o objeto prescrito pela montagem instintual herdada da vida animal.

O que desaparece aqui é a concepção excessivamente absoluta da diferença sexual, que obriga Freud, por exemplo, a ignorar a evidente simetria de certos comportamentos homossexuais nos dois sexos, e a multiplicar as diferenças instintuais, as pulsões heterossexuais e homossexuais específicas para explicar tudo o que se dirige, de modo mais manifesto atualmente, à confusão e ao apagamento dessas diferenças.

Há aí toda uma mixórdia cujo caráter mitológico torna-se crescentemente manifesto. Para retificar Freud, não basta mudar de vocabulário, substituindo, por exemplo, pulsão por instinto, na tradução do termo alemão *Trieb*.

Não é apenas a falsa diferença entre as homossexualidades masculina e feminina que é eliminada, mas a falsa diferença entre o erotismo homossexual e o erotismo heterossexual.

A homossexualidade equivale necessariamente a um estágio "avançado" do desejo mimético, mas a esse mesmo estágio pode corresponder uma heterossexualidde na qual os parceiros dos dois sexos desempenham, um para o outro, o papel de modelo e de rival tanto quanto de objeto. A metamorfose do objeto heterossexual em rival produz efeitos muito análogos à metamorfose do rival em objeto. É nesse paralelismo que Proust se baseia para afirmar que é possível transcrever uma experiência homosexual em termos heteros-

sexuais sem jamais trair a verdade de um ou outro desejo. É ele, segundo toda evidência, que tem razão contra todos aqueles que, seja para execrá-la, seja, ao contrário, para exaltá-la, gostariam de fazer da homossexualidade uma espécie de essência.

D. LATÊNCIA E RIVALIDADE MIMÉTICA

R.G.: Em resumo, é sempre mais indiferenciação que o desejo mimético produz, e não é necessário seguir todas as modalidades do processo. Os grandes escritores falaram disso melhor do que eu posso fazê-lo. Eles são os únicos a ver que a dimensão sexual da história, longe de ser a primeira, deve ser subordinada a esse mimetismo que quanto mais avidamente busca as diferenças, mais as apaga. Contrariamente ao que afirma a teoria do narcisismo, o desejo nunca aspira ao que lhe é semelhante; é sempre o que de diferente ele imagina no Outro que lhe atrai, e se paradoxalmente na homossexualidade é no mesmo sexo que ele o busca, isso é apenas um outro exemplo desse resultado paradoxal que caracteriza o desejo mimético de um extremo a outro de seu percurso: quanto mais o desejo busca o diferente, mais ele recai no mesmo.

J.-M.O.: Toda a análise que o senhor acabou de fazer refere-se aos fenômenos que também Freud descreveu e analisou. Ao lado da homossexualidade declarada existe, segundo Freud, uma homossexualidade "latente", e por vezes também "recalcada", que faz boa aliança com o "masoquismo" e com os "ciúmes patológicos". No caso de Dostoiévski, por exemplo, é esse o quadro clínico levantado por Freud. Ele vincula o que chama "latente" e também "*verdrängte Homosexualität*" ao que descreve como a "ternura excessiva pelo rival em amor", *sonderbar zärtlichen Verhalten gegen Liebesrivalen.*[3]

R.G.: O exemplo de Dostoiévski não é o único, mas ele é muito importante para nós por várias razões. A única que nos interessa por enquanto é que Dostoiévski nunca foi um cliente de Freud. Freud conhecia-o por documentos que estão todos à nossa disposição, seus romances, suas cartas, tudo o que ele próprio escreveu e tudo o que foi escrito sobre ele, sobre seu tempe-

---

3. "Dostojewski und die Vatertötung", *Gesammelte Werke*, v. XIV, p. 397-418.

ramento, sobre os acontecimentos de sua vida etc. Estamos, portanto, em pé de igualdade com Freud e não nos pode ser contraposto o famoso privilégio da relação clínica à qual um amador como eu não tem acesso.

Não se trata absolutamente de armar uma polêmica estéril. Muito pelo contrário. É preciso começar prestando homenagem à qualidade da observação freudiana. Ciúmes mórbidos, masoquismo, ternura excessiva pelo rival no amor, tudo isso é admirável. Tudo isso vale trezentas obras tortuosas sobre a filosofia dostoievskiana. Mas é admirável – e como aqui, não ser irônico – no plano de uma descrição impressionista e, eu diria... literária! Se olharmos de perto os conceitos que Freud utiliza para descrever a estrutura das relações de Dostoiévski (estrutura comum às obras literárias e às relações vividas, ao contrário do que afirmam os defensores da obra de arte como "pura fabricação") percebemos que, no fundo, todos eles dizem a mesma coisa: todos podem ser reduzidos ao mesmo processo mimético, mas o próprio Freud não vê essa redundância completa dos três conceitos; ele acredita estar dizendo três coisas um pouco diferentes, e é essa falsa diferença que é preciso criticar aqui, como sempre; é ela que torna manifesta a incapacidade de Freud de atingir o verdadeiro fundamento da história, o único princípio que pode fazer tudo funcionar, o princípio mimético, é claro.

O que significam os ciúmes, e por que qualificá-los de mórbidos? É a repetição que cria a morbidez dos ciúmes. Todas as vezes que o sujeito se apaixona, um terceiro também está presente no quadro, um rival que, no mais das vezes, o enfurece, e que ele não cansa de maldizer, mas que não deixa de inspirar, como revelam inúmeros sinais, o estranho sentimento de "ternura excessiva".

Se o masoquismo, os ciúmes mórbidos e a homossexualidade latente apresentam-se perpetuamente juntos, é indispensável, pela boa prática científica, perguntar-se se esses três fenômenos não se relacionariam a uma única e mesma causa.

Como o sujeito se arranja para dispor, quando ele se dirige para um objeto sexual, de um rival que torna sua vida dura, de um rival geralmente mais feliz que ele, e que sempre acaba desaparecendo com a bela?

A única resposta concebível é que o último a chegar na estrutura triangular, o verdadeiro *terceiro* não é aquele que se pensa. Mesmo que ele jure por seus grandes deuses que seu desejo pelo objeto precede a aparição do rival, mesmo que ele dê um jeito, no plano cronológico, de ter aparentemente ra-

zão, não devemos acreditar no sujeito. O verdadeiro terceiro é ele, e se ele sempre deseja de modo triangular, é porque seu desejo é a cópia perfeita de um desejo pré-existente.

Se o sujeito deseja tal mulher e não outra, isso ocorre pelas atenções lisonjeiras de que ela é alvo. E essas atenções serão ainda mais lisonjeiras, irão valorizar ainda mais o objeto sexual ao olhos do sujeito pelo fato de lhe serem dirigidas pelo maior especialista na matéria, um indivíduo considerado invencível no plano erótico, aquilo que se chama "um homem de boas fortunas", por exemplo.

O masoquismo de que aqui fala Freud é a irresistível propensão a entrar em situações inextricáveis e a atrair fracassos na vida sexual. O que é preciso fazer para sempre fracassar sexualmente, sem nunca querê-lo expressamente, sem perceber que se está trabalhando para o próprio fracasso? A única receita realmente eficaz é a que estou propondo, e consiste em julgar a sedução das mulheres em razão de seu sucesso com homens de sucesso, ou seja, em razão de critérios que qualifico de "miméticos". Os Don Juans patenteados são, de todos os rivais, certamente os mais temíveis, os mais capazes de infligir ao candidato sedutor as inúmeras punições que ele com certeza faz de tudo para atrair, sem que seja necessário, para explicar o mecanismo de seu comportamento, invocar qualquer pulsão masoquista.

Não é preciso, para explicar a atitude ambivalente com relação ao rival, invocar uma homossexualidade latente ou recalcada. O rival desvia para si boa parte da atenção que o sujeito, em legítima heterossexualidade, deveria reservar ao objeto: essa situação é necessariamente "ambivalente", pois à exasperação suscitada pelo obstáculo mistura-se a admiração e mesmo a veneração que as proezas do Don Juan suscitam.

Não mais que o masoquismo ou que os ciúmes mórbidos, a homossexualidade latente também não existe como entidade separada. A teoria da latência supõe uma força homossexual intrínseca, enrustida em algum lugar no corpo do sujeito, e que para se manifestar abertamente esperaria que as "resistências" do sujeito desabassem.

J.-M.O.: O melhor meio de definir sua posição sobre os fenômenos que Freud admite serem ligados, mas cuja unidade ele não enxerga: o masoquismo, os ciúmes mórbidos e a homossexualidade dita latente, que não se distingue da "*sonderbare Zärtlichkeit*", a ternura excessiva pelo rival erótico, talvez

seja recorrer mais diretamente à obra que Freud acredita criticar, e que acaba por criticá-lo, a de Dostoiévski.

R.G.: O que torna a observação de Freud sobre a ternura excessiva muito notável é que aparentemente ele não lera a obra onde essa "ternura", é claro que misturada a seu "contrário", manifesta-se do modo mais espetacular. Ele nunca cita a obra entre todas exemplar no tocante ao aspecto que o interessa, e que interessa a nós mesmos, *O eterno marido*. A única alusão possível a essa obra poderia ser essa compreensão excepcional de que Dostoiévski dá mostras, segundo Freud, de situações que só se esclarecem à luz da homossexualidade latente. Vou citar-lhes a passagem em questão, não somente por causa disso, mas porque ela reproduz o essencial da tese freudiana sobre Dostoiévski. Vou lê-la no original alemão, pois seria impossível, segundo os franceses, não falsificar o pensamento de Freud quando ele é citado em tradução francesa, assim como fiz em *A violência e o sagrado*:

> *Eine stark bisexuelle Anlage wird so zu einer der Bedingungen oder Bekräftigungen der Neurose. Eine solche ist für Dostojewski sicherlich anzunehmen und zeigt sich in existenzmöglicher Form (latent Homosexualität) in der Bedeutung von Männerfreundschaften für sein Leben, in seinem sonderbar zärtlichen Verhalten gegen Liebesrivalen und in seinem ausgezeichneten Verständnis für Situationen, die sich nur durch verdrängte Homosexualität erklären, wie viele Beispiele aus seinen Novellen zeigen.*[4]

De fato, em *O eterno marido*, Dostoiévski dá provas de uma compreensão bastante extraordinária.

Já falei dessa obra em *Mentira romântica e verdade romanesca*. Se a retomo hoje é porque ela torna particularmente manifestas tanto a estrutura fundamental das relações miméticas quanto o mecanismo de sua repetição, tudo o que o próprio Freud não consegue esclarecer, tudo o que torna sua leitura de Dostoiévski – por meio da homossexualidade latente e o Édipo anormal – inferior à tese implícita que se revela na obra literária, e que eu penso coincidir com a que estou expondo.

Permito-me reproduzir aqui o resumo do romance que figura em *Mentira romântica*:

---

4. *Gesammelte Werke*, XIV, p. 407-408.

Veltchaninov, rico celibatário, é um Don Juan de idade madura que começa a ser dominado pela lassidão e pelo tédio. Já há alguns dias, ele se sente obcecado pelas aparições de um homem ao mesmo tempo misterioso e familiar, inquietante e grotesco. A identidade do personagem é logo revelada. Trata-se de certo Pavel Pavlovitch Troussotski cuja mulher, uma antiga amante de Veltchaninov, acabou de morrer. Pavel Pavlovitch deixou sua província para vir encontrar, em São Petersburgo, os amantes da falecida. Um destes por sua vez morre e Pavel Pavlovitch, solenemente enlutado, segue o cortejo fúnebre. Resta Veltchaninov, que ele cumula das mais grotescas atenções e de uma excessiva assiduidade. O marido enganado faz sobre o passado as mais estranhas afirmações. Ele visita seu rival em plena noite, bebe à sua saúde, beija-o na boca, tortura-o com sofisticação com o auxílio de uma mocinha infeliz cuja paternidade jamais conheceremos...

A mulher morreu e o amante permanece. Não há mais objeto, mas o modelo-rival, Veltchaninov, não deixa de exercer uma invencível atração. Esse modelo-rival é um narrador ideal, pois ele se encontra no centro da ação mas mal participa dela. Ele descreve os acontecimentos com ainda mais cuidado pelo fato de não conseguir interpretá-los e por temer negligenciar um detalhe importante qualquer.

Pavel Pavlovitch arranja um segundo casamento. Uma vez mais esse ser fascinado visita o amante de sua primeira mulher; pede-lhe que o ajude a escolher um presente para sua nova eleita; e que o acompanhe à casa dela. Veltchaninov resiste, mas Pavel Pavlovitch insiste, suplica, e acaba por obter ganho de causa.

Os dois "amigos" são muito bem acolhidos na casa da jovem. Veltchaninov fala bem, toca piano. Sua sociabilidade encanta a todos: toda a família cumula-o de atenções, incluindo a moça que Pavel Pavlovitch já considera como noiva. O pretendente desprezado esforça-se em vão para se tornar sedutor. Ninguém o leva a sério. Ele contempla esse novo desastre, tremendo de angústia e de desejo... Alguns anos mais tarde, Veltchaninov encontra novamente Pavel Pavlovitch numa estação de trem. O eterno marido não está sozinho: uma mulher encantadora, sua esposa, o acompanha, assim como um jovem e fogoso militar...[5]

Na descrição de Dostoiévski, o sujeito não escolhe um modelo de uma vez por todas, e o modelo não lhe designa um objeto de uma vez por todas.

---

5. *Mensonge romantique et vérité romanesque*, p. 50-52.

Para que o objeto designado conserve o valor que lhe vem do modelo é preciso que este último continue a valorizá-lo, não deixando de desejá-lo. Se Troussotski atrai loucamente Veltchaninov para a casa de sua noiva não é para que ele a conquiste, mas sim para que ele a deseje e, através disso, de alguma forma legitime e ratifique a escolha que Troussotski fez dela. Pelo fato de tê-lo vencido, Troussotski dota Veltchaninov de uma aura de prestígio "don juanesco", que ele deseja para si próprio e que, exatamente por seus perpétuos fracassos, torna-se cada vez mais exclusiva de seu rival.

Existe sem dúvida um perfume de homossexualidade nessa história, e o próprio Dostoiévski ressalta esse fato, pois nos mostra Troussotski beijando seu rival na boca, mas não devemos permitir que qualquer latência mitológica e opaca nos cegue sobre a primazia genética da rivalidade, a única inteligível.

G.L.: Segundo toda evidência, o sonho de Troussotski não é fazer amor com Veltchaninov, mas conseguir uma retumbante revanche contra ele, arrancando sua noiva da ardente paixão que irá divinizá-la, pois ela virá do deus do amor, e finalmente tornar-se ele próprio um deus, possuindo o objeto divino.

R.G.: Com efeito, a sexualidade é subordinada à rivalidade. E quanto mais o sujeito acredita estar lutando por ele mesmo, na rivalidade mimética, mais ele está se sujeitando ao outro. Só o rival tem autoridade em matéria de desejo: apenas ele pode conferir ao objeto o selo de infinitamente desejável, ao desejar ele próprio esse objeto. Então, o sujeito faz com que esse rival desempenhe um papel ativo de intermediário, literalmente de "mediador" entre ele e o objeto. O sujeito humano não sabe, no limite, o que desejar. Ele é incapaz por si só de fixar seu desejo e de sustentar sua força. É exatamente por isso que está destinado aos paradoxos do desejo mimético.

Se examinarmos o comportamento de Troussotski veremos sem dificuldade por que os "ciúmes mórbidos", a homossexualidade dita latente e o suposto "masoquismo" sempre aparecem *juntos.*

O suposto masoquista assemelha-se a um general que já teria perdido uma batalha e estaria se sentindo tão humilhado com isso que, a partir de então, só desejaria se engajar para reparar essa derrota; portanto, ele desejaria reproduzir as mesmas condições, ou condições ainda mais desfavoráveis, nas campanhas posteriores. Não se trata para ele de perder novamente, mas de ga-

nhar a única batalha que vale realmente a pena ser ganha, a que ele já perdeu. Assim, ele faz de tudo para reencontrar os parceiros e reproduzir as circunstâncias da derrota anterior. O triunfo ao qual ele aspira não pode mais ser concebido senão no contexto dessa derrota, e de alguma forma, em seu prolongamento. Então, provavelmente não será uma vitória que irá se inscrever após a primeira derrota, mas novas derrotas, o que leva os observadores superficiais a concluirem que a derrota é o verdadeiro objeto de sua busca.

Se situarmos esse jogo, que não passa de um jogo de absorção mimética, no domínio da rivalidade amorosa, torna-se muito claro que o jogador irá repetir, em sua existência, as condições capazes de produzir mais ciúmes e mais "masoquismo". Para isso, basta se deixar fascinar pelo rival mais temível. Encontram-se então necessariamente reunidas condições favoráveis a um deslocamento para o rival do interesse propriamente sexual.

Para reduzir todos os sintomas à unidade sugerida por sua conjunção é preciso ressaltar não a sexualidade propriamente dita, como faz Freud, mas o mimetismo e a rivalidade. Apenas esse mimetismo pode tornar essa conjunção inteligível, pois basta que ele se exaspere para que apareçam simultaneamente "sintomas" que são efetivamente indissociáveis, sua diversidade não passando de ilusão; a crença nessa diversidade revela nossa impotência para conduzir tudo à fonte única, a rivalidade mimética.

Enquanto a rivalidade referir-se a um objeto heterossexual, é evidente que não existe verdadeira homossexualidade. Isso quer dizer que existiria aí uma latência? A pressa que leva Freud a falar de latência abre caminho para a falsa perspicácia que não pode observar o menor sinal de ciúmes sem clamar pela homossexualidade. Se escutássemos os psicanalistas amadores, seria sempre um com o outro, "no fundo", que os rivais querem dormir, e nunca com a mulher, que eles fingiriam estar disputando.

A rivalidade sexual seria apenas a máscara de algo além dela mesma. A rivalidade não existe mais como fenômeno real. Evidentemente, isso é um absurdo, e pior que um absurdo. Se recusarmos qualquer realidade à rivalidade, se não reconhecermos seu caráter mimético, estaremos nos impedindo de compreender a verdadeira relação que ela mantém com essa homossexualidade que acreditamos muito bem compreender, quando na verdade não estamos entendendo absolutamente nada.

É preciso que as rivalidades possam ser reais, sexuais ou não-sexuais, é preciso que elas sejam intensas e obsedantes para que, por vezes, elas consigam deslocar o próprio apetite sexual e polarizá-lo sobre um rival. Ou esse descolamento acontece, ou então ele não acontece. Quando acontece, é numa idade precoce. Em Dostoiévski, visivelmente, ele não se efetua. Não é o recalque de uma homossexualidade inconfessada que impede Dostoiévski de deitar com seus rivais. Ele não tem a menor vontade disso. Nele, o objeto sexual permanence fixado no objeto feminino.

G.L.: O senhor percebe que está se expondo imprudentemente a ser taxado de homossexualidade latente, de recalque, de resistência e de supercompensação?

R.G.: Eis-nos todos aqui radicalmente desmistificados!

Em vez de subordinar a rivalidade a uma homossexualidade oculta que a produziria como se fosse sua sombra, é preciso subordinar a homossexualidade à rivalidade que *pode* produzi-la, mas que também com frequência não a produz, mesmo nos casos em que ela toma uma forma muito obsedante, como em Dostoiévski.

O erro em Freud consiste em tomar como motor e fundamento do processo um apetite sexual que a obsessão do rival, por mais forte que seja, nem sempre consegue deslocar.

A estreita relação entre rivalidade sexual e homossexualidade não significa absolutamente que toda rivalidade sexual seja proveniente de uma homossexualidade latente. A latência parece-me ser um conceito mitológico. Mas compreende-se que ela seduza o observador em uma sociedade em que a reprovação intensa que sempre visou à homossexualidade esteja desmoronando. Se qualquer rivalidade sexual com um rival do mesmo sexo implica automaticamente uma homossexualidade latente, por que não falar de heterossexualidade latente no caso do homossexual ciumento de um rival do outro sexo?

Nunca é questão disso porque o tema da latência, no fundo, está ligado a uma espécie de terrorismo moral; ele só interessa à medida que a "latência" joga em razão do desejo sexual mais "escandaloso", o mais contrário ao sistema de interditos que está desmoronando. A "latência" fornece ao pudor desmistificador exacerbado, uma ocasião perpétua de se aliviar sem gasto excessivo de matéria cinzenta.

Existe com certeza terrorismo porque, como o senhor tem razão em afirmar, a partir do instante em que a famosa latência é evocada, à menor objeção já somos automaticamente jogados no campo dos latentes.

A ardente certeza de ter que desmistificar os ingênuos, confundir os traidores, massacrar os infiéis, em suma, perseguir vítimas, cimenta a união dos fiéis em torno do grande guru da desmistificação universal.

Pena que o triunfalismo da latência não tenha existido na época de Bouvard e Pécuchet. Flaubert certamente teria lançado os seus dois homenzinhos nessa inesgotável carreira, sem dúvida em vão. A compreensão de que o romancista dá provas em relação ao "símbolo fálico" que, de fato, só estava em seu início não impediu a desmistificação hortense de espalhar-se por toda parte no jardim da cultura como uma espécie de indestrutível erva daninha. Nos acusamos de não termos suficiente perseverança – e tampouco latência –, mas o simbolismo de *Bouvard e Pécuchet* mal começou a sair de moda. Vou ler a passagem para vocês. Quem desconfiaria, sem os nomes próprios, que se trataria de um texto de cem anos de idade!

> [...] as torres, as pirâmides, os círios, as balizas das estradas e mesmo as árvores tinham a significação de falos, e para Bouvard e Pécuchet tudo se tornou falo. Recolheram boléias dos carros, pernas de poltronas, ferrolhos de adega, pilões de farmacêutico. Quando alguém vinha vê-los, perguntavam:
>
> – Com o que vocês acham que isso parece?
>
> Depois, contavam o mistério, e se alguém discordasse davam de ombros, com um ar de piedade.[6]

Em toda a tradição psiquiátrica e psicanalítica, e especialmente em Freud, a homossexualidade é considerada uma "perversão". E essa perversão mesma teria como origem uma pulsão homossexual, ou seja, um instinto específico.

R.G.: A homossexualidade, repito, é com frequência a "erotização" de uma rivalidade mimética. Como o desejo refere-se ao objeto dessa rivalidade, objeto que nem mesmo é necessariamente sexual, desloca-se para o próprio rival. Não sendo o rival necessariamente do mesmo sexo – pois o objeto não

6. *Oeuvres* II, p. 810.

é necessariamente sexual – essa erotização da rivalidade pode se produzir como heterossexualidade.

A meu ver, não há, portanto, nenhuma diferença estrutural entre o tipo de homossexualidade e o tipo de heterossexualidade de que falamos neste momento. É Proust que tem razão, contra Gide, quando ele recusa a *diferença* homossexual postulada por este último.

Não apenas a teoria dos instintos é inerte, como ela reforça a tendência psicanalítica para imaginar essências separadas, cada vez que se apresenta uma observação que não parece nova senão por ser incapaz de aí reconhecer um novo efeito de uma nova causa ou uma perspectiva um pouco modificada sobre um fenômeno já observado.

Não estou afirmando, é claro, a inexistência de uma homossexualidade propriamente biológica. Não tenho nenhum meio de me pronunciar sobre esse ponto. O que estou dizendo é que se Freud postulou uma homossexualidade latente nos casos que nos ocupam e particularmente no de Dostoiévski, é por ter-lhe escapado a rivalidade mimética que o próprio Dostoiévski identificou.

Quando digo que a hipótese mimética é a mais interessante é porque ela torna inútil aquilo que em Freud é um postulado suplementar, a ideia de um instinto específico enraizado no corpo, e essa hipótese garante uma integração perfeita de pelo menos um certo tipo de homossexualidade no processo que estamos descrevendo. Esse processo revela uma vez mais sua espantosa capacidade de organizar e tornar inteligíveis os mais diversos fenômenos. Não apenas Freud não ganha nada postulando seu instinto, como ele também oculta a fulgurante simplicidade da solução mimética.

E. O FIM DO PLATONISMO EM PSICOLOGIA

R.G.: Penso que poderíamos mostrar que na época de Freud o pansexualismo era inevitável; ele constitui a solução mais acessível, pois traz elementos de diferenciação aos quais a observação, necessariamente, se agarra. Por muito tempo continua sendo difícil conceber que certas diferenciações psíquicas poderiam se enraizar naquilo que é menos diferenciado, e mesmo na fonte de qualquer indiferenciação: a *mimésis*.

J.-M.O.: No fundo, o que estamos fazendo com as classificações psiquiátricas é análogo ao que já fizemos com as classificações institucionais e etnológicas. Trata-se de mostrar que o espírito humano busca a diferença, e que ele tende a hipostasiar indevidamente, não por ser-lhe impossível pensar no tipo de processo ao qual conseguimos tudo remeter, mas porque isso é mais difícil e paradoxalmente só se torna possível para além do período em que a perspectiva do estruturalismo sincrônico conseguiu se impor.

R.G.: Acredito que o senhor tenha razão, pois o estruturalismo não é essencialmente o estabelecimento dos momentos sincrônicos separados, mas já é sua *transformação*, e é habituando-se a pensar as estruturas como transformações miméticas que certos fragmentos de diacronia verdadeira começam a surgir, a partir dos quais irá se tornar possível formar uma hipótese sobre a gênese e o futuro de qualquer estrutura...

G.L.: Freud insistiu bastante na continuidade ou identidade estrutural da homossexualidade e da paranoia, ou seja, do delírio de perseguição ou de reivindicação. Como isso é visto na sua perspectiva?

R.G.: Para mim, existe uma única estrutura em perpétuo devir. O perseguidor é sempre o modelo-rival. É claro que todas as substituições transferenciais – "sacrificiais" – são possíveis. É portanto evidente que estamos sempre "completamente próximos" de tudo o que falamos e ainda falaremos; sinto-me não somente incompetente no plano clínico, como por princípio hostil a qualquer tentativa de classificação. Para mim, por definição, isolar doenças equivale a extraí-las de modo arbitrário do processo contínuo do qual são apenas etapas. Evidentemente, isso não impede que os doentes possam se estabilizar duravelmente num nível determinado.

Que o paranoico perceba, como nós mesmos percebemos, o caráter homossexual da estrutura de rivalidade é certamente verdadeiro. Mas frequentemente ele não se sente responsável por essa "homossexualidade", que lhe sobrevém de algum modo de fora, e cuja responsabilidade ele não quer assumir. O importante é enxergar que na paranoia o objeto desaparece, e a rivalidade subsiste em estado puro.

Se compreendemos cada vez menos o desejo em seus estados mais avançados é porque ele tende a esquecer as etapas anteriores, para começar de suas consequências, transformadas em ponto de partida. Uma vez que tenhamos apreendido a mola mimética do processo, não é mais possível duvidar que

estejamos no caminho certo: não somente conseguimos reconstituir todas as etapas em sua continuidade lógica, como percebemos facilmente que o termo final não nos parece obscuro senão por excesso de inteligibilidade. Na loucura, nada existe além do modelo, e a imitação caricatural do desejo desse modelo. Há apenas identificação megalomaníaca, perseguição etc. Somos nós que fabricamos o caráter obscuro da loucura, ao expulsar esse desejo demasiada e explicitamente mimético, e que revela no nosso uma forma mais moderada exatamente da mesma coisa.

Aqui ainda, sem dúvida, há paralelismo entre o procedimento da loucura e o da razão que expulsa essa loucura. Para além de certo patamar, nem o louco consegue tolerar aquilo do que é a presa, não quer saber de mais nada, e encontra um modo de expulsar a si mesmo, por meios ainda mais brutais que os nossos, e para se fechar a qualquer compreensão dos processos dos quais ele é cada vez mais a vítima.

J.-M.O.: Se compreendemos bem, dizer que o desejo se destaca do objeto para se ligar ao modelo como obstáculo quer dizer o essencial. Todos os fenômenos que o senhor descreveu ou assinalou referem-se a esse princípio único e podem quase ser deduzidos *a priori*. É por não compreendermos isso que vemos por toda parte sintomas independentes ou síndromes, constelações autônomas. Na realidade, só existe o processo mimético, a caminho de sua própria verdade, mas que pode imobilizar-se num estágio mais ou menos avançado de acordo com os indivíduos e as épocas.

Em suma, a psicose existe quando não há mais nada de objetivamente identificável entre os duplos, mas aos olhos do próprio psicótico esse nada é a totalidade do ser, que oscila vertiginosamente entre ele e seu duplo.

R.G.: Em vez de se desenrolar abertamente em crises que abrangem toda a comunidade e atingem um paroxismo suficientemente frenético para desencadear os mecanismos vitimários, o processo mimético, em nosso mundo, domina as relações interdividuais de modo subterrâneo, e sob formas que, pelo menos durante muito tempo, possuem suficiente permanência para se apresentarem a cada um dos parceiros como os traços bem diferenciados e individualizados do que chamamos inicialmente de "caráter", e um pouco mais tarde, os "sintomas".

A crise sacrificial que atualmente se acelera acarreta o desaparecimento de qualquer psicologia dos caráteres. A passagem para a noção de sintoma

psicopatológico deve ser lida como um efeito dessa aceleração. Se considerarmos a terminologia freudiana, vamos perceber que essa passagem não está absolutamente concluída, como demonstram expressões como "ciúmes patológicos", "inveja neurótica", ou "neurose de inveja". Notemos o caráter *intermediário* dessas expressões. Cada vez mais, no momento atual, sob o efeito dessa mesma evolução, a noção de sintoma por sua vez desmorona e esvazia-se de sua substância.

Paralelamente, a concepção substancial do "louco" dá lugar a noções como a de psicose, que não são mais precisas, mas que expressam modificações do ser mais do que o próprio ser. Por enquanto, os fenômenos psicóticos permanecem separados dos fenômenos neuróticos, mas o objetivo da psicopatologia será doravante articulá-los uns aos outros e conceber um procedimento único no interior do qual o próprio delírio vai se inscrever e se tornar inteligível da mesma forma que a razão.

J.-M.O.: Se o desejo e sua psicopatologia podem ser lidos na perspectiva mimetogônica que o senhor abre, se identificamos nesse nível um processo paralelo ao que postulamos por detrás das sociedades primitivas, mas desenvolvendo-se segundo modalidades próprias, determinadas desta vez por um recuo gradual dos mecanismos vitimários e das proteções que deles decorrem, compreenderemos de que modo a evolução do sintoma psicopatológico e da ideia que a psiquiatria faz dele seguem muito exatamente as etapas de dessacralização que determinam toda nossa cultura. A crise da psicopatologia e da psiquiatria hoje é a mesma crise de todas as instituições sacrificiais.

R.G.: O método deveria se revelar tão eficaz em psicopatologia quanto em etologia. Trata-se não de cancelar, mas de desconstruir as classificações antigas, as que distinguiam "gêneros" e "espécies" análogas às da botânica ou da zoologia. Podemos demonstrar que a psicanálise freudiana é uma etapa nessa evolução; o recuo acelerado do "ser" ou do "sagrado" reduz cada vez mais sua eficácia terapêutica. Quanto à psiquiatria, ela se encontra num estado de desagregação ainda mais avançado, ao ponto de poder surgir algo como a antipsiquiatria.

Quer se trate de instintos ou de pulsões, do sexual fetichizado, de "caráteres" ou de "sintomas", são falsas essências que tentamos desconstruir, são espécies de ideias platônicas que desvanecem.

MITOLOGIA PSICANALÍTICA

A. O PLATONISMO DE FREUD E O RECURSO AO ARQUÉTIPO EDIPIANO

J.-M.O.: Devemos nos ocupar do que Freud chama de complexo de Édipo. De fato, não há dúvida de que Freud imaginou o complexo de Édipo, em primeiro lugar, para explicar o tipo de situação que o senhor acabou de descrever, as rivalidades triangulares, a mulher, o amante, o rival. O caso já citado de Dostoiévski constitui um exemplo entre outros. É a um complexo de Édipo, que Freud atribui a presença constante na obra do escritor, e em sua vida, de relações triangulares em que o rival é alvo tanto de uma hostilidade mórbida quanto de uma ternura singular, a "*sonderbare Zärtlichkeit*".

G.L.: É, portanto, para explicar todos esses triângulos, constantemente repetidos, para explicar toda essa ambivalência em relação a tantos rivais que Freud inventa o complexo de Édipo. Segundo o sistema do complexo, na sua versão autenticamente freudiana, o triângulo consistiria em uma reprodução do triângulo familiar; a mulher amada estaria no lugar da mãe e o rival no lugar do pai; a ambivalência corresponderia aos sentimentos complexos que o pai inspira ao sujeito, em sua qualidade de rival e em sua qualidade de pai.

É preciso nos perguntarmos agora, sobre as relações que mantêm o desejo mimético e o complexo de Édipo; o desejo mimético e o complexo de Édipo poderiam coincidir um com o outro, sempre, ou apenas de vez em quando? Pelo menos eles são compatíveis entre si?

R.G.: Acredito que todas essas questões devam ser respondidas por um não categórico. O desejo mimético e o complexo de Édipo são incompatíveis por duas razões maiores. 1) Em Freud, o desejo pelo objeto materno é intrínseco; ele é fundamento, e não é concebível que ele mesmo seja fundado, sobretudo por outro desejo. É essa natureza intrínseca do desejo pela mãe, acrescentada do elemento narcísico, ele também intrínseco, que define para Freud a *humanidade* do desejo humano, sua diferença específica:

> *Wir sagen, der Mensch habe zwei ursprügliche Sexualobjekte: sich selbst und das pflegende Weib.*[1]

Se o desejo pela "*pflegende Weib*" é original, natural e espontâneo, ele não pode ser derivado nem copiado do que quer que seja. 2) Em Freud, o pai é certamente para o filho um modelo de identificação, segundo o complexo de Édipo e mesmo antes, mas esse modelo de identificação nunca é um modelo de desejo. Freud nunca pensa que a identificação com o pai poderia ser uma identificação de desejo; Freud nunca pensou a identificação do desejo. Ele diz expressamente que o desejo pela mãe cresce independentemente da identificação com o pai, e o pai aparece inicialmente como rival e como encarnação da lei.[2]

O desejo mimético não aparece em nenhum lugar na obra de Freud; ele não fala dele nem mesmo a respeito do complexo de Édipo, mas não é difícil perceber que as duas noções excluem-se formalmente. O complexo de Édipo, na minha perspectiva, é o que Freud inventou para explicar as rivalidades triangulares, por não ter descoberto as formidáveis possibilidades de imitação em matéria, justamente, de desejo e de rivalidade.

G.L.: Mas o senhor exclui a possibilidade de que o pai sirva de modelo mimético?

R.G.: De modo algum. Não somente não excluo essa possibilidade, como vejo aí um fenômeno normal, no sentido em que Freud considera nor-

---

1. *Gesammelte Werke* X, p. 154.
2. *Gesammelte Werk* XIII, p. 75-161 (*Massenpsychologie und Ich-analyse*); p. 237-289 (*Das Ich und das Es*). *la Violence et le sacré*, p. 235-264.

mal uma identificação com o pai que nada tem a ver com o complexo de Édipo. É normal que o pai sirva de modelo para seu filho, mas não é normal que o pai se torne para o filho um modelo de desejo sexual; não é normal que o pai se torne modelo em âmbitos em que a imitação vai suscitar a rivalidade. Em outras palavras, o pai, segundo a norma familiar, é o modelo de aprendizagem e não de desejo.

G.L.: Ou seja, para o senhor, a família, como todas as instituições sociais, pelo menos em seu princípio, é protetora com relação às rivalidades e todos seus avatares patológicos. Fornecendo à criança modelos e interditos que evitam certas rivalidades e que moderam outras, ela deveria prepará-la e fortificá-la para o mundo onde a imitação e a rivalidade não serão nem canalizadas nem refreadas como o são na família ainda funcional.

R.G.: Para mim, a família não desempenha o papel necessário que ela desempenha para Freud na patologia do desejo. Essa patologia não é familiar em seu princípio. Ela é mimética. Isso não quer dizer, é claro, que a família não possa se tornar patológica. Não somente ela pode, como isso é algo que acontece com frequência em nosso universo. Quanto mais a família se torna patológica, mais ela se afasta daquilo que é quando funciona normalmente. As relações no interior da família tornam-se então semelhantes ao que são fora dela; passam a se caracterizar seja pela mais total indiferença, seja pelo tipo de atenção mórbida que acompanha o desejo mimético sempre que ele floresce, no seio da família ou fora dela.

G.L.: Se o complexo de Édipo não consegue de maneira alguma dar conta do que Freud queria que ele desse conta, como explicar, nesse caso, o sucesso extraordinário dessa ideia na posteridade, para quem a explicação de todas as rivalidades pelo complexo de Édipo tornou-se tão natural quanto o aristotelismo nos meios universitários do século XV? Uma vez que compreendemos a eficácia superior do princípio mimético, esse modo ao mesmo tempo mais simples, mais inteligível e eficaz de engendrar tudo o que Freud tenta relacionar com seu Édipo sem realmente consegui-lo, a moda do complexo de Édipo constitui um problema que o senhor não pode deixar de colocar.

R.G.: Em primeiro lugar, é preciso lembrar que Freud, como ele mesmo diz, é o primeiro a abordar sistematicamente fenômenos que, antes dele, eram monopólio dos grandes escritores. Não somente ele observa muitas coisas, como fornece para elas o primeiro vocabulário mais ou menos

"técnico", e na verdade o único que jamais possuímos. Assim, não é surpreendente que as noções freudianas, mesmo inexatas, exerçam sobre os espíritos uma influência extraordinária. Mas penso que para o sucesso do complexo de Édipo e do narcisismo, esses dois pilares da doutrina psicanalítica, há razões mais fundamentais, ligadas a hábitos e a concepções que caracterizam nosso pensamento desde sempre e que convém, uma vez mais, "desconstruir". Trata-se, no fundo, de realizar sobre o que eu não hesito em chamar de platonismo de Freud, platonismo aliás muito particular, o mesmo trabalho já esboçado nas classificações pseudocientíficas da etnologia e da psicopatologia. Penso que, graças ao complexo de Édipo, poderemos levar esse trabalho um pouco mais longe.

É preciso lembrar que não foi a partir de observações das próprias crianças que Freud inventou seu complexo de Édipo, mas a partir das relações triangulares que ele observava em seus pacientes ou em obras célebres como a de Dostoiévski. Para qualquer espírito científico, a frequência e o caráter obsessivo dessas relações triangulares exigem uma explicação unitária. É claro que compartilho a opinião de Freud no que diz respeito à importância de tais relações, e não acredito, como Deleuze e Guattari, que os triângulos tenham esperado, para proliferar, a invenção pelo próprio Freud do famoso complexo; não acredito que as relações triangulares, em nosso universo, sejam apenas uma imitação do próprio Freud.[3]

Para compreender como Freud chegou ao Édipo é preciso tentar repensar seu percurso, é preciso reconstituir o que ele pensou quando se viu diante de todos esses triângulos. A primeira ideia do pesquisador, sua reação quase instintiva diante de uma situação como essa, é de que deve existir em algum lugar um triângulo arquetípico do qual todos os outros triângulos seriam a reprodução.

Uma vez lançados nessa pista – e é quase inevitável lançar-se a ela, pois é a grande pista do pensamento humano –, é quase impossível não se chegar ao triângulo familiar. Pois não se trata, no materialismo moderno, de colocar o triângulo arquetípico fora do mundo, em qualquer reino eterno e inteligível das ideias; é preciso fazer que a ideia platônica desça para o mundo. Não podemos renunciar a ela, mas a instalamos entre os homens. É bem evidente,

3. *L'anti-Oedipe*; R. Girard, Système du délire.

nessas condições, que o triângulo familiar é o único candidato possível ao papel de arquétipo.

Para que o triângulo possa desempenhar seu papel é preciso que ele possua a estabilidade, a universalidade e a anterioridade cronológica que irão lhe permitir, pelo menos em aparência, exercer uma virtude fundadora, é preciso que se encontrem nele todas as qualidades que irão torná-lo o modelo de todas as relações triangulares posteriores. Apenas o triângulo familiar possui os atributos necessários; não há existência individual que não comece por ele, pelo menos em princípio; somente ele possui existência legal e peso sociológico suficiente para o papel que Freud pretende fazê-lo desempenhar.

Apenas o triângulo familiar serve para Freud, e na ordem do triangular não é possível imaginar nada para substitui-lo. Ele parece estar postado ali, no limiar da vida, exatamente para desempenhar o papel que Freud deseja que ele desempenhe. Como se espantar com o prestígio imenso de que desfruta, a partir de então, no espírito moderno, sob uma forma ou outra, a tese do complexo de Édipo?

E, no entanto, esse domínio é ilusório. O esquema edipiano é absolutamente incapaz de preencher a função que lhe é atribuída por seu inventor, a de produzir todas as configurações triangulares que estruturam as relações eróticas dos doentes ou as intrigas das obras literárias, cômicas ou trágicas, teatrais ou romanescas.

B. COMO REPRODUZIR UM TRIÂNGULO?

R.G.: Se refletirmos sobre essa concepção arquetípica perceberemos que ocorre em Freud o mesmo que em Platão: a passagem da essência à aparência, ou do arquétipo familiar ao objeto realmente existente, a rivalidade triangular, só pode acontecer por meio de uma *mimésis*, de uma imitação.

Para passar, repito, do complexo de Édipo infantil às rivalidades eróticas do adulto, é preciso que o indivíduo destinado às relações triangulares imite de uma maneira ou de outra o triângulo original de suas relações familiares.

Isso que dizer que estamos ao mesmo tempo muito próximos e muito afastados de nossa relação mimética. Para compreender toda essa proximidade e todo esse afastamento, é preciso colocar a seguinte questão aos psicana-

listas: há doentes para os quais as rivalidades obsedantes são costumeiras; eles parecem mesmo incapazes de viver sem elas: como eles fazem para reproduzir em sua vida cotidiana, especialmente em suas histórias eróticas, a experiência que tiveram com seus pais? Como fazer para copiar o triângulo familiar? Como se trata necessariamente de uma espécie de imitação, o que seria necessário imitar para se chegar ao resultado desejado, para se adquirir um rival que nos torne tão ciumentos quanto, segundo Freud, fomos em primeiro lugar com relação a nosso pai? Por qual método seria possível recriar esse tipo de situação?

Sem dúvida, irão me responder que esse é o segredo do inconsciente, mas como os psicanalistas são os especialistas desse inconsciente, eles devem ter alguma ideia dos procedimentos que seus pacientes utilizam, ou então seu saber está longe de ser tudo o que pretende. O tipo de situação de que estou falando é, afinal das contas, moeda corrente, sendo difícil imaginar algo mais banal. As possibilidades não são ilimitadas, e os amadores de rivalidades patológicas devem possuir, para reproduzi-las, receitas que não podem todas permanecer secretas. O que a psicanálise pode nos dizer a esse respeito?

Absolutamente nada, e Freud, honestamente, reconhece isso. Em *Para além do princípio do prazer*, ele admite que a repetição daquilo que faz sofrer coloca um problema insolúvel a partir do "princípio do prazer". Para resolver esse mistério, é necessário que postule um instinto a mais, ainda um instinto, a famosa pulsão de morte, tão prezada atualmente na psicanálise francesa.

Não é apenas o *porquê* da repetição que é problemático, mas também o *como*. Se examinarmos as relações edipianas iremos constatar, como fizemos há pouco, que elas só são ligadas umas às outras pelo fator extrínseco da lei. O desejo pela mãe desenvolve-se independentemente da identificação com o pai. A única interferência provém não de uma imitação criadora de rivalidade, mas de uma rivalidade quase acidental, suscitada pelo fato de que a mãe é esposa do pai, que ela pertence legalmente ao pai.

Como o pai serviria de modelo para esse desejo já que de início ele encarna a lei, ou seja, um obstáculo que nada tem a ver com o desejo? O pai é o obstáculo sem nunca ter sido modelo sob o único aspecto que conta, sob o aspecto do desejo que suscita a rivalidade.

Quando examinamos os textos de Freud sobre a "identificação", o complexo de Édipo e o "superego", como fiz em *A violência e o sagrado*, percebemos que todas as formulações freudianas recaem na mesma incapacidade fundamental de reconhecer a identidade última e, em seu princípio, de forma alguma paterna, do obstáculo e do modelo. O verdadeiro princípio é, e só pode ser, mimético, mas, para perceber isso, é preciso escapar das definições não conflituais e filosóficas da *mimésis*. Pode-se dizer que Freud, durante toda sua vida, girou em torno desse mistério sem conseguir compreender sua excessiva simplicidade. É por essa razão que todas as recaídas conceituais são mitológicas em todos os sentidos do termo. Não há cristalização mitológica que, não seja uma recaída falsamente diferenciadora dessa eterna incapacidade para identificar o mecanismo fundamental do conflito humano numa *mimésis* onipresente, pois ela se encontra aí antes de qualquer representação, no nível da apropriação animal. Aliás, isso não impede que ela também seja muito elaborada e que inclua em seu jogo as mais refinadas formas da representação.

G.L.: De fato, como fazer para reproduzir a relação "edipiana"? Como encontrar, simultaneamente, aquela em que Freud vê um substituto materno, e junto a ela, aquele em que Freud vê um substituto paterno, o rival que nos obceca?

R.G.: Para esse problema essencial, só há uma solução possível, e é a nossa, é a solução mimética. Só existe um meio de se produzirem os triângulos de rivalidade; consiste em se imitar um desejo pré-existente, em só desejar uma mulher, designada pelo desejo do outro. Desejar por intermédio de um modelo é desejar por intermédio de um rival, é se colocar no papel de rival, é provocar necessariamente o tipo de *ambivalência* observado por Freud! E ao mesmo tempo, é explicar tudo o que é necessário reter no que Freud chama de o "instinto de morte".

Consequentemente, o único meio de resolver o problema da reprodução mimética é o próprio desejo mimético, ou seja, em última análise, nossa *mimésis* de apropriação, que nada tem a ver com o complexo de Édipo, que nem é mesmo especificamente humana, pois já pode ser encontrada no animal.

Mas não podemos recorrer a única solução eficaz sem renunciar ao sistema arquetípico do Édipo. É o desejo de um *modelo* que é preciso imitar

para encontrar imediatamente o indispensável *rival*, por um mecanismo automático, mas cujo desencadeamento o sujeito, mergulhado em sua empreitada mimética, não consegue ver; e efetivamente, ele nunca se desencadeia; ele já está em funcionamento antes que tudo comece, pelo fato de que o sujeito parasita um desejo já formado, de que ele constitui a terceira ponta do triângulo e não a primeira, como erroneamente imagina o solipsismo implícito da concepção arquetípica.

O problema da repetição só é solucionável em razão de um desejo mimético que, por definição, não pode coincidir com o complexo de Édipo. Menos ainda por ele fornecer, no presente e não mais no passado, um princípio de rivalidade e de conflitualidade muito mais dinâmico que o da rivalidade paterna imaginada pela psicanálise e mais satisfatório em todos os sentidos. Ele dá conta às mil maravilhas não só da repetição dos sintomas, mas de sua intensificação também ininteligível no esquema psicanalítico.

Ou a rivalidade é engendrada pelo desejo mimético e nos livramos assim da falsa hipótese do complexo de Édipo, ou então permanecemos fiéis à concepção e nos encontramos diante do insolúvel problema da repetição. As relações edipianas são inertes. Nem Freud nem ninguém poderá pensar de modo que reajam suscitando um *feedback* positivo e arrastando o sujeito ao impasse sempre mais desastroso de rivais invencíveis e sempre mais obsedantes. Para que haja esse impasse é preciso que os rivais sejam cuidadosamente escolhidos em razão mesmo de sua invencibilidade, ou seja, de seu poder de sedûção mimética.

Contrariamente à crença universalmente admitida, esse papel de modelo-rival não tem nada de paterno. Não devemos hesitar em afirmar que o Édipo não passa de uma versão tardia da eterna mitologia e que ele se tornou, em nossa época, o recurso fundamental de uma sociedade que se considera esclarecida, mas que na realidade não o é, pois ela projeta sobre instituições que estão se desagregando, como aliás é o caso em qualquer crise sacrificial, as dificuldades – miméticas – provocadas por essa própria desagregação.

Se a família ocidental moderna e mesmo a patriarcal que a precedeu estão na origem das ditas dificuldades, é na medida em que, longe de serem tão repressivas e constrangedoras quanto se afirma, elas já o são muito menos do que a maioria das instituições culturais da humanidade, e constituem

os predecessores diretos da indiferenciação agravada que caracteriza nossa situação atual.

Nas explicações que todo o mundo sempre engoliu e que, em nossa época, cristalizaram-se em um dogmatismo que é ainda mais feroz em relação a todo espírito crítico por considerar a si próprio como o fim de qualquer dogmatismo, não se pode resumir tudo a uma simples inversão de causas e efeitos; mas essa inversão está realmente presente, e aqui sentimos claramente que é ao problema geral da *mimésis* e da imitação que é preciso retornar para compreender o que está ocorrendo.

C. *MIMÉSIS* E REPRESENTAÇÃO

R.G.: É com certeza em um modelo, tanto em Freud quanto em nosso esquema mimético, que o sujeito edípico tem os olhos fixados. Como esse modelo não é um desejo, todos os seus esforços para detalhar os mecanismos de reprodução no seio do inconsciente remetem a metáforas da reprodução tipográfica; são sempre histórias de timbres, de matrizes, de impressões, de inscrições, de *Wunderblöcke* etc. que fazem as delícias de todos os fanáticos da *escrita* e que supõem, certamente, uma problemática dissimulada do signo e da representação, mas que não significam absolutamente que essa problemática seja indispensável. Para resolver a questão, e sair realmente da "metafísica" platônica, não é preciso afastar-se do conceito platônico de *mimésis* como se ele trouxesse a peste. Muito pelo contrário. É preciso olhar a peste de frente.

O que falta a Freud é o que falta a Platão: a compreensão do mimético como o próprio desejo, e portanto, como o verdadeiro "inconsciente" – supondo-se que haja algum interesse em se manter esse termo talvez um pouco equívoco. O mimético não-representacional é perfeitamente capaz – e o único a ser capaz – de suscitar todas as rivalidades triangulares, pois é a um primeiro desejo que ele se refere, e a um gesto de apropriação necessariamente rival daquele que, a seu exemplo, iremos realizar.

É com certeza em um modelo que o sujeito tem fixado os olhos, mas esse modelo não é um triângulo, não é uma figura geométrica, não é uma

mãe com um pai, não é nenhuma "*smala*"[4] familiar, é um desejo de que o imitador não necessita, e que ele é mesmo incapaz de *representar*.

Freud não pode resolver o problema da reprodução porque ele não descobriu o desejo mimético. O sujeito dispõe apenas de si próprio. Ele dispõe de apenas uma das pontas do triângulo; ele não é dono das duas outras. Se ele realmente busca sua mãe no objeto e seu pai no rival, por qual milagre ele consegue instalar juntos seus substitutos na mesma estrutura de desejo e rivalidade?

Para enxergar o grave erro de Freud, basta constatar que o próprio Dostoiévski resolveu em suas obras o problema da reprodução triangular, e é essa resolução que ele nos descreve. O pai Karamázov é seguramente para dois de seus filhos um modelo mimético, mas é justamente porque não há nele mais nada de paterno.

Se o imitador é levado a interpretar as interferências miméticas contra si mesmo e em favor do rival, compreende-se facilmente que o sujeito, associando o objeto mais desejável e o modelo mais prestigioso à oposição mais implacável, só consiga desejar num contexto de "ciúmes mórbidos", de "masoquismos" e de "homossexualidade latente", e que esse mesmo sujeito reproduza incessantemente a estrutura que comporta todos esses "sintomas", caso ela venha a se desfazer.

J.-M.O.: Com efeito, compreende-se que, se por acaso o sujeito conseguir vencer – como o objeto que lhe resta entre as mãos deixou de ser valorizado pelo desejo impressionante de um rival vitorioso, perdendo imediatamente qualquer valor –, o infeliz terá que se colocar imediatamente em busca de um modelo realmente divino, ou seja, de um modelo que não permitirá que o objeto lhe seja arrancado tão facilmente quanto na vez anterior.

R.G.: No estágio dostoievskiano, o objeto e o modelo são ambos necessários, mas eles só possuem valor um em razão do outro. Em suma, não é nem a mulher que o sujeito deseja, nem o rival, mas de certa maneira o casal

4. *Smala ou Smalah*, provém do termo árabe "*zmâla*" que designa uma reunião de tendas abrigando famílias e pertences de um chefe de clã árabe que o acompanham quando de seus deslocamentos. Designa mais familiarmente um grande número de pessoas que vive ao lado de alguém, e que o acompanha por toda parte. (NT)

como tal. Somente ele parece realizar a autonomia com a qual o sujeito sonha, uma espécie de bem-aventurado *narcisismo a dois*, do qual o sujeito se sente excluído. Da mesma forma, em *Fedra* de Racine, o desejo da heroína exaspera-se quando ela fica sabendo que seu bem-amado tem uma bem-amada, e que os dois jovens parecem desejar-se reciprocamente. Também é esse, sem dúvida, o tema da *A nova Heloísa.*

Fica então fácil explicar o fato de que em numerosas obras do primeiro Dostoiévski o sujeito trabalhe ativamente para unir a mulher amada ao rival; ele espera que o reconhecimento do casal irá lhe proporcionar um pequeno lugar, como terceiro, em sua intimidade paradisíaca.

Esse tema dostoievskiano revela o caráter insolúvel das situações criadas pela rivalidade mimética. O sujeito não quer vencer totalmente o rival; tampouco quer que o rival o vença completamente. No primeiro caso, de fato, o objeto lhe cabe, mas perdeu todo valor; no segundo, o objeto adquire um valor infinito, mas está para sempre fora de alcance.

Por mais penosa que seja, a relação triangular o é menos que qualquer decisão, num sentido ou em outro. É exatamente por isso que o triângulo tende a se perpetuar, ou a se reproduzir, se por acaso se desfizer, por imitação de um desejo doravante rival, antes mesmo de ser modelo. É a partir desse modelo, portanto, e da imitação, que deve ser pensada toda a sequência.

A rivalidade é intolerável, mas a ausência de rivalidade o é ainda mais; ela coloca o sujeito diante do nada; é por isso que esse sujeito faz de tudo para perseverar ou para recomeçar, muitas vezes com a cumplicidade obscura de parceiros que buscam metas análogas.

J.-M.O.: É essa a verdadeira *ambivalência*, a dos *duplos* reais...

R.G.: É porque o próprio Freud permanece platônico que todas as heresias psicanalíticas são heresias platônicas. Com Jung, temos a expulsão completa dessa rivalidade que a psicanálise nunca consegue dar conta, e só subsiste, como em Plotino, uma espécie de contemplação mística dos arquétipos. Com Mélanie Klein, ao contrário, tudo é conflito, mas o conflito, no fundo, não existe mais, pois tudo está cristalizado e arquetipizado numa concepção delirante das primeiras relações com a mãe. Com Deleuze e Guattari, não é mais o texto edipiano em si, mas o texto da teoria psicanalítica, o texto do Édipo freudiano que é considerado capaz de multiplicar, pela simulação universal de que se torna objeto, os triângulos da rivalidade.

Todos os problemas do platonismo reaparecem na psicanálise. Como é impossível fechar processos dinâmicos num sistema de arquétipos, Freud é obrigado a multiplicar as essências, à maneira do estruturalismo que multiplica os "cortes" sincrônicos por incapacidade, também ele, de conceber o menor mecanismo propriamente diacrônico.

Não somente Freud conserva as essências de seus predecessores, como o masoquismo, o sadismo e mesmo os "ciúmes", a "inveja" etc., mas ele tem que incansavelmente desdobrar aquelas que ele mesmo acabou de inventar, como o complexo de Édipo, num vão esforço para adaptar a eternidade imutável de seu céu psicanalítico à realidade movente da terra.

D. A DUPLA GÊNESE EDIPIANA

G.L.: Nada é mais interessante, nesse aspecto, que a distinção entre um Édipo normal e um Édipo anormal. Parece-me que aí reconheceríamos mais claramente que é ao processo mimético que se liga a observação freudiana, embora a teoria edipiana jamais consiga dar conta dessa observação.

R.G.: Como vimos, Freud nomeia ambivalência os sentimentos contraditórios inspirados necessariamente pelo modelo quando ele se torna rival. Ele relaciona o lado negativo dessa ambivalência, a hostilidade, com a rivalidade com o pai, e o lado positivo, a admiração, ao que ele chama de "afeição normal" que o filho sente pelo pai.

Essa "afeição normal" parece suficiente a Freud para compreender as ambivalências ditas "normais" ou ordinárias. Mas também existem, diz Freud, ambivalências "anormais" ou extraordinárias, que levam os sentimentos contraditórios muito mais longe, tanto o ódio quanto a veneração, e Freud relaciona essas ambivalências anormais a uma variante do Édipo que ele designa como Édipo anormal.

Ele afirma que essa ambivalência anormal provém do fato de que o menino, na época do complexo de Édipo, não se contentou em viver em relação ao pai os sentimentos já complexos do rival e do "bom filho", dotado de uma "afeição normal por esse pai que acabou de gerá-lo etc". A esses sentimentos, ditos normais do Édipo dito normal, acrescentam-se, na criança, no momento do Édipo, um desejo homossexual passivo em relação ao pai, um

desejo de ser desejado pelo pai na qualidade de objeto sexual! O que evidentemente espanta Freud, na rivalidade agravada, é a crescente fascinação pelo rival. Como vimos, essa rivalidade pode e deve vir do próprio mimetismo, mas, como Freud não percebe isso, ele imagina um novo fator propriamente homossexual, uma homossexualidade separada que ainda não se anunciava nas formas mais "normais" e "ordinárias" de ambivalência. Como sempre, é claro, ele vai tender a hipostasiar a homossexualidade, a fazer dela uma espécie de essência que viria do corpo; como é preciso que ele feche tudo isso em seu arquétipo edipiano, e como o rival é sempre o pai, ele é obrigado a imaginar essa fábula bastante espantosa, sobretudo no contexto dessa "afeição normal etc.", que a precede imediatamente, não mais espantosa entretanto, que o resto da estrutura. Não devemos nos esquecer, nessa história, do parricídio, do incesto e da libido fixada sobre a mãe que parecem permanecer mais ou menos a postos.

G.L.: É preciso lembrar que esse desejo homossexual do filho nunca se apoia na menor observação das próprias crianças. Como poderíamos censurar Freud por isso, pois segundo ele tudo se desenrola "no inconsciente"?

R.G.: Na psicanálise, o inconsciente tem costas largas, mas esse desejo do filho pelo pai é pesado demais, mesmo para as mais largas costas. Não seria tão difícil assim conceder esse desejo a Freud se a ele estivesse justaposto apenas o desejo de parricídio e de incesto, pois eles se integrariam muito bem ao contexto de teatro dos horrores da gênese edipiana, mas que ele apareça para substituir a simples "afeição" do filho pelo pai, na pequena burguesia vienense na virada do século XX, eis o que me deixa realmente boquiaberto...

G.L.: É o fio de palha que finalmente quebra as costas desse camelo excessivamente dócil na aceitação de todos os fardos.

R.G.: É a quinta pata do carneiro edipiano. Esse animal sacrificial precisa de quatro no caso da ambivalência dita normal, mas lhe são necessárias cinco para justificar o suplemento de ambivalência no caso de "doentes" como Dostoiévski.

Freud recorre a duas explicações para dar conta de um único processo. E ele próprio pressente esse caráter unitário, pois não quer abandonar sua matriz genética, mesmo onde ela se torna cada vez mais fantástica.

J.-M.O.: Em resumo, uma vez que não se tenha reconhecido o processo de rivalidade mimética, somos forçados a recair na visão arquetípica, e uma vez que somos prisioneiros dessa visão, é preciso conceber algo como o complexo de Édipo. Como o *feddback* mimético não se encontra aí para tornar inteligível o agravamento da ambivalência, ela só pode ser vista como uma homossexualidade já pronta, e como essa homossexualidade faz parte do conjunto fenomênico que devia ser explicado pelo arquétipo familiar, também é preciso instalá-la nesse arquétipo. Assim, é preciso fixá-la originalmente no pai, pois é ao pai, inevitavelmente, que se refere toda rivalidade. Vemos muito bem como, a partir desses pressupostos, Freud obrigou-se, pelo rigor e pelo limite de suas observações, a explicar as coisas como o fez.

R.G.: Não existe nada na construção freudiana cuja presença não seja justificada pelo desejo de interpretar os fenômenos de que nós mesmos conseguimos dar conta unicamente com o auxílio do princípio mimético. Ou seja, Freud vai buscar explicar não somente: "sempre mais afeição pelo rival", mas também: "sempre mais hostilidade em relação a esse próprio rival". Como as duas faces da ambivalência, no esquema edipiano, não podem reagir uma sobre a outra e exasperar-se reciprocamente, Freud tem que complicar ainda mais sua historinha, e supor que o desejo homossexual passivo duplica no filho o terror de ser castrado pelo pai. Todas as consequências de uma rivalidade mimética agravada encontram-se certamente aí, mas Freud é obrigado a inventar os romances mais inacreditáveis para aprisioná-las nos seus dois Édipos, sem nunca consegui-lo. Mesmo que ele inventasse um terceiro e um quarto Édipo para apreender novas nuanças, ele nunca poderia apreendê-las todas, pois ele não consegue pensar o processo como processo. Seu platonismo opõe-se a isso, e as duas gêneses edipianas são para o sistema de *feedback* mimético o que a pata grosseira da lagosta é para a flexibilidade e a habilidade do braço e da mão nos macacos e nos homens. Por mais que se multipliquem as articulações, teremos sempre um crustáceo.

Freud não vê que o sistema de posições fixas torna-o incapaz de pensar o que ele chama de ambivalência, e principalmente uma ambivalência crescente. Para que a face negativa (hostilidade) possa não somente coexistir, mas crescer com a face positiva (veneração), é preciso que o antagonismo se alimente de mimetismo e que, em contrapartida, o mimetismo exaspere o an-

tagonismo. Nenhuma marca vinda do passado, nenhuma matriz edipiana nunca dará conta de tal processo.

E. POR QUE A BISSEXUALIDADE?

R.G.: O observador que deixa de considerar o dinamismo da rivalidade é obrigado a perceber a homossexualidade como uma coisa em si, cuja opacidade acaba por bloquear sua visão. Os discípulos nunca irão confessar: ou eles jogarão discretamente para baixo do tapete tudo aquilo que a partir de então os incomodar no pensamento de Freud, ou então, realmente fanatizados, irão agarrar-se ao inverossímil com uma obstinação proporcional à inverossimilhança da coisa. Farão disso o *teste* da verdadeira crença, e o lugar de divisão entre heréticos e ortodoxos. Nenhuma discussão é possível nesse terreno: o pensamento freudiano tornou-se tão sagrado que é proibido reconstituir seu percurso.

Ora, é fácil, a partir do princípio mimético, reconstituir esse percurso. Essa reconstituição revela um Freud mais flexível e mais hesitante do que aquele ao qual a veneração psicanalítica nos habituou. Se examinarmos os textos em que as gêneses edipianas são formuladas ou reformuladas, perceberemos que certas noções só podem estar enraizadas no sentimento de insatisfação do próprio Freud ao reler suas próprias análises, diante de sua excessiva fixidez e rigidez, das quais, no entanto, não consegue se livrar.

J.-M.O.: Percebemos em certos retoques, e em certas nuanças, um esforço de Freud para restaurar, no processo observado, uma continuidade necessariamente rompida exatamente pelo modo de conceitualidade do qual continua prisioneiro.

R.G.: O que Freud chama de bissexualidade fundamental do ser humano intervém em geral no texto *após* as referências à homossexualidade e como para retificar o surgimento excessivamente categórico e abrupto desta última, para atenuar a separação por demais incisiva entre heterossexualidade e homossexualidade.

A noção de bissexualidade só existe, definitivamente, para enfraquecer o que há de excessivamente absoluto na ruptura entre heterossexualidade e homossexualidade. E se Freud quer enfraquecer essa ruptura, não é por ser in-

vadido por uma intuição genial sobre a *fundamentale Bisexualität* da Vida em seu conjunto, mas por ser um observador bom demais para não ser sensível à unidade do processo de rivalidade, e para não deplorar secretamente a incapacidade do esquema edipiano, mesmo duplicado em Édipo normal e Édipo anormal, de fazer justiça a essa continuidade.

Ele vê claramente o que a injeção súbita de uma homossexualidade – mesmo latente – no seio do processo contínuo tem de insatisfatório para o espírito; como ele não quer, ou não pode, renegar os princípios fundamentais de seu pensamento, ou seja, nem o próprio esquema edipiano, nem o pansexualismo, ele tenta apagar um pouco a diferença, excessivamente nítida no nível dos instintos, recorrendo à *bisexuelle Anlage*. Ele inventa um instinto ao mesmo tempo hétero-e-homossexual para corrigir a distinção excessivamente absoluta entre os dois Édipos. À diferença de Lévi-Strauss, para quem todo pensamento consiste em "passar da quantidade contínua à quantidade discreta", à diferença de Bergson, para quem é o inverso, Freud busca conciliar os dois tipos de pensamento, pois ele tem necessidade de um *e* de outro; ele precisa tanto de estabilidade sincrônica quanto de dinamismo diacrônico; ele quer ao mesmo tempo a estrutura e o devir da estrutura.

Ele não consegue obter isso; ninguém o consegue fora da *mimésis* e de seu pivô,.o mecanismo da vítima expiatória. Falar de bissexualidade é dissolver no indiferenciado o que ao contrário deveria ser ressaltado: as consequências indiferenciadoras da rivalidade; é afogar uma vez mais o peixe da rivalidade mimética.

É por essa razão que, a invocação da bissexualidade é tão ritualizada quanto a invocação à homossexualidade latente, que ela pretende "ultrapassar". Ela vem *depois* dessa primeira invocação, assim como Tirésias vem depois de Édipo para retificá-lo e fazê-lo conhecer a parte que lhe cabe na sua própria psicanálise. São sempre os mesmos comentários que surgem e que se sucedem, numa ordem imutável, diante do espetáculo de qualquer rivalidade sexual. De início temos Bouvard, o observador profundo, que diagnostica a homossexualidade latente; logo após vem Pécuchet, mais profundo ainda, que faz apelo à bissexualidade fundamental.

A força cômica de Claire Brétécher, na história em quadrinhos intitulada *Os frustrados*, vem do fato de ela chamar nossa atenção para o caráter infalível desse tipo de sequência. A frustração é o próprio pensamento psi-

canalítico que nos faz descrever os mesmos círculos, que nos fecha na identidade absoluta sem mesmo possuir as virtudes unificadoras e balsâmicas dos ritos da antiga sociabilidade.

Nunca se deve acreditar que os recursos últimos da psicanálise possam diferir muito daquilo que nós mesmos estamos escrevendo. Não foram os conteúdos que mudaram, foi a operação intelectual que os fez surgir. Em Freud, há um pensamento móvel e vivo que nunca deixou de buscar em múltiplas direções, ao passo que hoje os temas psicanalíticos chegaram a um estado de ruminação caricatural, e seu fracasso é retumbante.

G.L.: Talvez seja bom dizer que a crítica da "bissexualidade" freudiana não implica de modo algum uma batalha de retaguarda em favor da diferença sexual. Penso que o leitor compreenderá em qual espírito essa crítica é feita.

R.G.: Também o espero. São os mesmos que se deleitam seja com a bissexualidade, seja com a diferença sexual.

J.-M.O: No que diz respeito a Freud, portanto, sua atitude é nuançada. O senhor enxerga nele um observador de primeira ordem, mas não consegue descobrir em sua obra *resultados* conceituais que mereçam ser conservados. O senhor acabou de fazer uma verdadeira "desconstrução" do complexo de Édipo em razão do princípio mimético, o que nunca tinha feito antes. Consequentêmente, o verdadeiro interesse das teses edipianas é que o tipo de análise praticada pelo senhor permite ao mesmo tempo rejeitá-las sob a forma que a psicanálise deseja conservá-las, e descobrir-lhes uma justificação relativa, em certos aspectos do processo mimético, que elas refletem e mesmo que elas em parte revelam, mas de modo imperfeito e falseado pelos preconceitos fundamentais que dominam o pensamento de Freud. Certamente, o senhor não é o primeiro a criticar o pansexualismo de Freud e sua teoria dos instintos, mas o senhor o faz numa perspectiva muito diferente dos pensadores ditos existencialistas, como Sartre e Merleau-Ponty.

R.G.: Na crítica dita existencialista, há mais intuições interessantes do que era permitido admitir na década estruturalista, talvez porque essas intuições, paradoxalmente, ainda determinavam coisas demais nos modos tirânicos que acabamos de sofrer. Agora, tudo isso está quase decomposto; sem dúvida logo haverá pessoas para ver as coisas com mais justiça e para escrever uma história intelectual desse período que não fará que tudo sem-

pre recomece pela "redescoberta de Ferdinand Saussure" e no ano I da revolução estruturalista.

F. O NARCISISMO: O DESEJO DE FREUD

J.-M.O.: Há ainda um outro conceito em Freud, cujas relações com o processo mimético devem ser estudadas: o narcisismo. Que certos aspectos do desejo escapem à problemática edipiana é algo que deveria ser evidente, pois isso não escapou a Freud. Certamente, são todos os conceitos freudianos que deveriam ser lidos à luz do princípio mimético. Não teremos tempo para isso. Mas não podemos evitar o narcisismo, pois Freud lhe atribui, indubitavelmente, certos aspectos que o senhor relaciona com o mimetismo.

Há narcisismo, escreve Freud, quando o sujeito toma a si próprio como objeto. E o sujeito, até certo ponto, sempre se toma por objeto. Ou seja, existe um narcisismo primário, e fundamental em todos os indivíduos.

É por isso, na frase que já citamos, que Freud afirma que o homem tem dois objetos sexuais originários, ele próprio e a mulher que tomou conta dele durante sua infância.

Há, portanto, dois pólos no desejo: o objeto materno e esse outro objeto que eu sou para mim mesmo.

R.G.: O que distingue radicalmente nossa "psicologia interdividual" da psicanálise freudiana é o fato de que esses dois polos, em Freud, embora estejam sempre juntos, conservam uma autonomia relativa, e um dos dois deve dominar o outro. No processo mimético, é por sua própria conta e em benefício de tudo que ele bem gostaria de chamar seu Eu que o sujeito submete-se estritamente ao modelo-obstáculo e torna-se cada vez mais o escravo do outro. Ou seja, se na perspectiva mimética há dois polos, eles não podem se encontrar, como em Freud, numa relação de proporção inversa. No processo mimético, em suma, o "narcisismo" e a submissão ao outro exasperam-se mutuamente. Quanto mais nos tornamos narcísicos ou "egoístas", como se dizia antigamente, mais nos tornamos morbidamente "objetais" ou "altruístas". Aqui, só estou redefinindo o paradoxo mimético fundador de nossa antropologia e de nossa psicologia.

O narcisismo, em Freud, não é incompatível com uma escolha de objeto, mas quanto mais narcisismo houver, mais enfraquece a escolha de objeto. Ele tende, de um lado, a orientar essa escolha para um indivíduo que "parece" com o sujeito. Em suma, o indivíduo muito narcísico é *realmente* centrado em si mesmo. O exemplo por excelência desse narcisismo intenso, em Freud, e da escolha de objeto enfraquecida é a mulher, ou melhor, um certo tipo de mulher considerado por Freud como *o mais verdadeiramente feminino* – *"bei dem häufigsten, wahrscheinlich reinsten und echtesten Typus des Weibes."*[5]

A partir daí, Freud distingue dois tipos de desejo: o desejo objetal, principalmente masculino, é acompanhado de uma supervalorização do objeto sexual e supõe para o Eu um "empobrecimento libidinal": "*eine Verarmung des Ichs an Libido*"; o desejo narcísico, principalmente feminino, comporta acessoriamente objetos, mas não os supervaloriza, pois na realidade a libido lança-se não sobre o outro, mas sobre o Eu que recupera, consequentemente, toda sua energia libidinal e que não sofre nenhum "empobrecimento".

Freud acrescenta, e isso é muito importante, que tal tipo de narcisismo feminino pode ser encontrado, com mais frequência, entre as mulheres bonitas. Na época da puberdade, ele afirma, em vez da renúncia parcial ao narcisismo infantil que caracteriza o tipo masculino, é uma recrudescência que se produz, no momento em que cessa a "latência" dos órgãos sexuais femininos.

Freud repete várias vezes que essas mulheres são bonitas, mas ele acrescenta que elas exercem, sobre os homens, uma fascinação particular, não somente por razões estéticas, mas também, ele escreve, em razão de "constelações psicológicas interessantes" – "*infolge interessanter psychologischer Konstellationen*". As linhas seguintes são tão extraordinárias que vou lê-las *in extenso*, acompanhadas de minha própria tradução:

> *Es erscheint nämlich deutlich erkennbar, dass der Narzissmus einer Person eine grosse Anziehung auf diejenigen anderen entfaltet, welche sich des vollen Ausmasses ihres eigenen Narzissmus begeben haben und sich in der Werbung um die Objektliebe befinden; der Reiz des Kindes beruht zum guten Teil auf dessen Narzissmus, seiner Selbstgenügsamkeit und Unzugänglichkeit, ebenso der Reiz gewisser Tiere, die sich um uns nicht zu kümmern scheinen, wie der Katzen und grossen Raubtiere já selbst der grosse Verbrecher und der Humorist zwingen in der poetis-*

5. *Gesammelte Werke*, v. X, p. 154.

> *chen Darstellung unser Interesse durch die narzisstische Konsequenz, mit welcher sie alles ihr Ich Verkleinernde von ihm fernzuhalten wissen. Es ist so, als beneideten wir sie um die Erhaltung eines seligen psychischen Zustandes, einer unangreifbaren Libidoposition, die wir selbst seither aufgegeben haben. Dem grossen Reiz des narzisstischen Weibes fehlt aber die Kehrseite nicht; ein guter Teil der Unbefriedigung des verliebten Mannes, der Zweifel an der Liebe der Weibes, der Klagen über die Rätsel im Wesen desselben hat in dieser Inkongruenz der Objektwahltypen seine Wurzel.*[6]
>
> É fácil constatar que o narcisismo do outro exerce uma grande atração sobre aqueles que renunciaram a uma parte de seu próprio narcisismo e que estão em busca de um amor objetal. O encanto da criança provém em grande parte de seu narcisismo, sua autossuficiência, sua inacessibilidade; o mesmo acontece em relação ao encanto de certos animais que parecem não se importar conosco, os felinos, por exemplo, e outros grandes predadores. Também, na literatura, o grande criminoso e o humorista forçam nosso interesse por eles pela inflação de um narcisismo que sempre afasta o que poderia diminuir seu Eu.
>
> Tudo acontece como se o estado psicológico de bem-aventurança e a inexpugnável posição libidinal que eles conservaram e à qual nós mesmos renunciamos suscitassem nossa inveja.

Essa passagem merece atenção. Na perspectiva mimética não podemos levar muito a sério seu conteúdo explícito, mas o texto não deixa de ser bastante sugestivo. Ele dissimula e designa algo de que Freud fala e não fala ao mesmo tempo, que é seu próprio desejo mimético. Portanto, é preciso submeter esse texto a uma "psicanálise mimética", se assim posso me expressar, e que revela não apenas a insuficiência do narcisismo como conceito, mas a razão dessa insuficiência, na cegueira parcial de Freud a respeito de seu próprio desejo.

Freud acredita estar descrevendo um tipo de mulher objetivamente real e mesmo extremamente típica; é o *eterno feminino*. Ela é bela, ela é fria; ela não precisa se dar; ela ocupa uma posição libidinal inexpugnável. Ela busca atrair os desejos masculinos e tem total sucesso nisso, menos por sua beleza do que por sua indiferença, prodigiosamente irritante e excitante para o macho.

---

6. *Gesammelte Werke*, v. X, p. 155-156.

Em nenhum momento Freud afirma que talvez não se trate de uma essência, mas de uma *estratégia*, que o enganaria. Essa estratégia tem um nome muito clássico, que é o de coqueteria. Em *O misantropo*, Celimena reconhece o caráter estratégico da coqueteria; afirma cinicamente a Arsinoé que bem poderia se transformar em mulher virtuosa no dia em que sua beleza acabasse. Também a virtude é uma estratégia. Assim como a misantropia, aliás, que se lhe assemelha enormemente, é uma espécie de afetação de virtude intelectual, um ressentimento, diria Nietzsche, ou seja, a estratégia *defensiva* dos perdedores, daqueles que falam contra o desejo porque não conseguem atraí-lo e capitalizá-lo.

A coquete sabe mais sobre o desejo do que Freud. Ela não ignora que o desejo atrai o desejo. Portanto, para se fazer desejar é preciso convencer os outros que desejamos a nós mesmos. É exatamente assim que Freud define o desejo narcísico, um desejo de si para si. Se a mulher narcísica excita o desejo é porque afirmando desejar a ela mesma, propondo a Freud esse desejo circular que nunca sai dele mesmo, ela apresenta à *mimésis* dos outros uma tentação irresistível. Freud toma por uma descrição objetiva a armadilha na qual ele próprio cai. O que ele chama de autossuficiência da coquete, seu estado psicológico de bem-aventurança, sua posição libidinal inexpugnável, é na realidade a transfiguração metafísica do modelo-rival tal como descrevemos antes.

Se a coquete busca se fazer desejar é porque ela precisa desses desejos masculinos, dirigidos para ela, para alimentar sua própria coqueteria, para se comportar como coquete. Em outros termos, ela não tem mais autossuficiência do que o homem que a deseja, mas o sucesso de sua estratégia permite-lhe sustentar essa aparência, oferecendo, também para ela, um desejo que ela pode copiar. Se ela precisa desse desejo que lhe é dirigido é porque ele lhe fornece o alimento necessário a uma autossuficiência que desmoronaria se ela fosse totalmente privada de admiração. Em suma, assim como o admirador que cai na armadilha da coqueteria imita o desejo que ele acredita realmente narcísico, a chama da coqueteria, para produzir brilho, tem necessidade do combustível que lhe fornecem os desejos do Outro.

A coquete torna-se ainda mais excitante, sua sedução mimética é ainda mais forte, quanto mais numerosos forem os desejos atraídos por ela. É por isso que Molière faz de Celimena o centro de um salão para onde os admiradores afluem, um verdadeiro Versalhes da coqueteria.

A partir do momento em que o desejo se torna metafísico, ele limita-se a transfigurar obstáculos; reconhece uma autossuficiência que não passa da contrapartida de sua própria insuficiência. O desejo torna-se uma experiência bastante humilhante, penosa e desagradável. É possível então entender por que todos os sujeitos querem evitá-lo, e o melhor meio de evitá-lo é impô-lo ao Outro. Nada mais apropriado a nos desviar do Outro, e a nos direcionar para nós mesmos, a nos tranquilizar sobre nós mesmos, do que o espetáculo desse Outro tomando-nos como objeto de desejo, atribuindo-nos a autossuficiência bem-aventurada, da qual se priva pelo mesmo movimento.

A estratégia do desejo, e não somente sexual, consiste em fazer cintilar aos olhos do Outro uma autossuficiência na qual nós mesmos acreditaríamos um pouco se conseguíssemos convencer o Outro de sua existência. Num universo radicalmente privado de critérios objetivos, os desejos dependem totalmente do mimetismo e trata-se de cada qual fazer jogar em seu benefício o mimetismo não empregado, o mimetismo que busca se fixar e que se fixará em razão dos outros desejos. Trata-se, portanto, de fingir o narcisismo mais formidável, trata-se para cada um de propor aos outros o desejo que ele experimenta por si mesmo, para obrigar esses outros a imitar esse desejo tão apetecível.

Aqui, é preciso desconfiar de *todos os rótulos*, principalmente daqueles que nós mesmos somos obrigados a invocar, por exemplo o de coqueteria. É preciso evitar limitar o que acabei de afirmar a um único âmbito, a sexualidade, assim como a um único sexo, o feminino; também é preciso desconfiar do termo estratégia, que implica uma demasiada lucidez e, entre a máscara e o rosto real, uma separação cada vez menos legítima. É preciso pensar tudo em razão dessa luta dos duplos que também é sustentação recíproca e colaboração no florescimento do mimético e de suas ilusões.

À luz do princípio mimético, e apesar das fraquezas de qualquer linguagem psicológica, agora sabemos o suficiente sobre ele para apreender a flagrante insuficiência da crítica freudiana com relação aos fenômenos evocados em *Zur Einführung des Narzissmus*. Freud quer manter a qualquer preço a diferença entre: 1) *o desejo objetal* que empobrece a libido e que só existe nos homens "realmente homens", aqueles que renunciaram a uma parte de sua libido, ou seja, de seu narcisismo. 2) o *desejo narcísico*, que se refere essencialmente a si mesmo e que pode ter um objeto, mas que se serve dele unicamente

para enriquecer sua libido; esse desejo só busca fazer-se desejar pelos homens, e os homens depositam, aos pés desse tesouro de libido que recusa a empobrecer, suas próprias riquezas libidinais.

Freud diz que o desejo objetal dirige-se preferencialmente a mulher narcísica, mas seria necessário ir mais longe, vendo aí a *essência* do que é chamado de objetal. Ele não quer admitir que longe de constituir uma particularidade curiosa mas relativamente secundária do desejo objetal, a fascinação que lhe inspira *o que lhe aparece como narcísico* é, na realidade, o todo desse desejo.

De fato, é claro que se o desejo objetal é um desejo que de início empobrece, e que vai empobrecendo sempre mais, aquilo com que ele sonha essencialmente é com essa riqueza que o ser narcísico se reserva, e parece capaz de defender. O que o faz sonhar é não ter que desejar objetalmente, é não ser pobre. Ele sonha com a riqueza narcísica; o desejo nunca sonha com nada diferente.

J.-M.O.: Em suma, o desejo objetal sente falta de "narcisismo", e o que mais poderia lhe faltar se é justamente de uma parte de seu narcisismo, que ele empobreceu para desejar objetalmente? Como não reconhecer no ser narcísico o objeto por excelência do desejo, ou pelo menos o modo pelo qual ele o representa, pois há a tendência de superestimá-lo, ou seja, de atribuir-lhe uma riqueza que ele não possui? Como em Freud, definitivamente, não existe riqueza e não existe ser senão libidinal, a linguagem de Freud irá traí-lo a cada instante, e basta seguir até o fim a lógica de suas metáforas para ver se dissolver a diferença entre o ser objetal e o ser narcísico.

R.G.: O desejo objetal deseja a libido narcísica porque é um desejo mimético como os outros; ele copia o desejo dessa libido que parece desejar-se a si mesma; é exatamente isso que significa desejar. No final das contas, ele faz a mesma coisa que todo o mundo, depois de habilmente ter se sugerido como modelo. O narcísico alimenta-se do desejo que ele orienta para si próprio, mas logo esse alimento revela-se decepcionante. Pelo fato mesmo de referir-se a si próprio, o desejo do Outro se desvaloriza e o ser retira-se dele.

O que faz os dois desejos decidirem se polarizar em certo duplo e não em outro, em última análise, só pode provir da habilidade de manipulação, e não de uma diferença de essência. Aliás, é o que afirmam hoje em dia todos os manuais de sucesso erótico, mundano, profissional. Esses manuais sabem muito

mais que Freud sobre o jogo do desejo, não por terem sido escritos por autores mais inteligentes que ele, mas porque as coisas, desde Freud, evoluíram no sentido de um mimetismo mais desenfreado, mais visível, e é isso que lhes confere seu caráter propriamente *imundo*; a própria dissimulação estratégica foi vulgarizada! Aqueles que a preconizam não acreditam realmente em si mesmos, pois fazem dela matéria publicitária; ela se encontra agora à venda no mercado pelo preço mais baixo, sendo recomendada a todos os homens como uma "solução" para seus inúmeros "problemas".

É preciso examinar a posição que o próprio Freud ocupa em seu texto, e ela confirmará o que acabamos de sugerir. Não faltam indicações.

Freud, visivelmente, está entre as pessoas sérias, os heróis da consciência moral, os durões do imperativo categórico que, tendo renunciado por elevação de espírito a uma parte de seu narcisismo, exatamente por isso sentem mais atração pelas coquetes, essa atração que ele irá no entanto qualificar como incongruente. Penso que por ser o inventor da psicanálise, o grande mestre moderno da suspeita, não deveria ser leviano em relação a uma incongruência de tal vulto. Há aí alguma coisa que merece nossa atenção. A frase seguinte é ainda mais curiosa; ela significa mais ou menos: tudo se passa como se sentíssemos inveja. *Es ist also*, "é como se". Por que esse "como se", por que Freud não escreve simplesmente: nós sentimos inveja dessa autossuficiência, dessa posição libidinal inatacável...? Ele não nega a coisa, mas não quer, porém, que ela seja completamente verdadeira. Ele espera perseverar no mito de uma renúncia mais ou menos *voluntária* ao narcisismo, proveniente de uma decisão essencialmente ética, em parte análoga a essa famosa "maturidade" conquistada a duras penas na psicanálise americana, análoga, em suma, ao famoso engajamento de Sartre, a essa assunção da liberdade que é sempre queda na infelicidade.

G.L.: Freud nunca afirma explicitamente que a renúncia ao narcisismo infantil é completamente voluntária. Isso seria realmente muito grosseiro.

R.G.: Tentemos imaginar como Freud, em seus momentos mais lúcidos, teria reagido à leitura de seu próprio texto. Não, ele não diz que a renúncia ao narcisismo é voluntária, mas todas as palavras que ele utiliza, começando com renúncia, sugere que a coisa é assim.

Então, qual estatuto, sob o aspecto psicanalítico, deve ser atribuído a essa atração incongruente, a essa quase-inveja que nós, os sábios, os verda-

deiros adultos, não podemos nos impedir de sentir diante do "narcisismo intacto" da bela coquete?

Se Freud apresenta como não totalmente verdadeira a inveja de que fala é porque não quer reconhecer no suposto narcisismo intacto do outro o verdadeiro objeto perdido do desejo. Ele nos apresenta a coisa como uma curiosidade certamente interessante, *eine interessante psychologische Konstellation*, mas nada além. Ele sente com isso um prazer de amador esclarecido, mas não vê aí nada que possa levá-lo a reconsiderar as posições fundamentais do sistema, por exemplo a distinção entre desejo narcísico e o desejo objetal. Só enxerga uma estranheza sem consequências, que assinala; convida-nos a contemplá-la um instante antes de passar para outra coisa, como bons eruditos e quase como turistas da libido! O *Guide Bleu*[7] da psicanálise faria disso uma curiosidade com uma ou no máximo duas estrelas.

J.-M.O.: Embora a verdade transpareça, Freud se defende desse narcisismo intacto que lhe aparece como real precisamente porque ele o deseja, porque não pode se impedir de desejá-lo. Ele não vê que aquilo que ele chama de supervalorizaçao do objeto no desejo objetal é idêntico ao que ele descreve com o rótulo de narcisismo intacto.

R.G.: Freud é fascinado demais pelas afetações da coquete para conseguir reconhecer nisso o *jogo* identificado por Molière, ou mesmo por Marivaux. Ele toma a coisa por um ser verdadeiro. Não percebe que, longe de ser incongruente para o ser que deseja, como ele diz, objetalmente, a escolha do narcisismo intacto impõe-se absolutamente, pois é de "narcisismo" e nada além que o desejo carece. Ninguém nunca renunciou voluntariamente à autonomia bem-aventurada, à posição libidinal inexpugnável etc. e a tudo que Freud designa sob o rótulo de narcisismo. Reconhecemos facilmente toda a miragem produzida pelo modelo-obstáculo mimético quando ele se opõe à nossa imitação; temos aí o fantasma metafísico, que sempre surge, significado por esse modelo-obstáculo, por um desejo mais fascinado por ele, pois é contra ele que vem incansavelmente se chocar e se molestar.

A partir do momento que compreendemos que os equívocos do texto e suas hesitações, especialmente o *Es ist also*, o "como se", referem-se a pontos

---

7. O *Guide Bleu* é um tradicional guia de viagens que utiliza o sistema de classificação por estrelas para avaliar o grau de interesse turístico das curiosidades indicadas. (NT)

sensíveis e decisivos da análise temos que nos livrar dessas pequenas mentiras para reconhecer que, onde Freud vê dois desejos e dois polos distintos, o narcísico e o objetal – ou seja, o edipiano –, na realidade existe apenas um e mesmo desejo mimético. É claramente para essa direção que Freud se dirige, mas ele não consegue ir até o fim de tal lógica, pois não deixou de acreditar em suas próprias transfigurações miméticas. Ele não consegue reconhecer por trás dos ardis da coquete exatamente o mesmo desejo que o seu próprio, no máximo orientado de modo um pouco diferente, por razões secundárias e que não deveriam ser levadas em consideração na definição dos grandes dados psíquicos.

Uma vez isso visto, o texto simplifica-se por si só. A definição do narcisismo e a definição de desejo objetal estão implicadas de modo recíproco: o narcisismo é o que o desejo objetal realmente deseja, e o desejo objetal é o que o narcisismo não deseja, e que pelo fato mesmo de não ser desejado sente-se prodigiosamente "empobrecido", em relação ao riquíssimo narcisismo.

O narcisismo intacto do outro é o paraíso inefável em que parecem viver os seres que desejamos, e é exatamente por isso que os desejamos. Eles nos dão a impressão de que para eles não existem obstáculos, e que nada lhes falta. Essa impressão de que não sentem falta de nada confunde-se com a impressão de que eles não precisam de nós... Sua plenitude está garantida; não tendo nada a desejar fora deles mesmos, atraem todos os desejos como ímãs, e forçam todos os homens do *dever*, como Freud, a desejá-los pelo menos um pouco. Na verdade, é preciso que o desejo turve bastante o olhar de Freud para que ele acredite ser totalmente real essa *Selbstgenügsamkeit* de que a coquete parece desfrutar após a *Pubertätsentwicklung* de seus *weiblichen Sexualorgane*. Essa autossuficiência não é terrestre: é a última cintilação do sagrado.

A crença no narcisismo intacto do outro é o fantasma por excelência do desejo. Segundo todas as evidências, Freud compartilha esse fantasma. Ele vê na sua descoberta do narcisismo algo análogo à descoberta de um elemento químico. A reunião heterogênea que se constitui sob a égide do narcisismo mostra claramente o caráter mitológico da história. Numa extremidade, trata-se de uma armadilha da coqueteria, e, na outra, o narcisimo parece afundar nas profundidades biológicas; ele se confunde com o ser individual apreendendo-se a si próprio, fazendo corpo, se assim ouso dizer, consigo

mesmo. O narcisismo dito primário é o que faz que toda vida busque instintivamente aquilo de que necessita, e fuja, não menos instintivamente, daquilo que a prejudica. Em suma, Freud confunde as cintilações mais enganosas do desejo metafísico com a força vital elementar. É preciso ressaltar o caráter propriamente fantástico do amálgama, pois tudo não passa de um amálgama, nas condições em que se realiza em Freud.

O desejo objetal sonha com o narcisismo intacto por sonhar com esse ser absoluto e indestrutível, que violenta tudo que o rodeia. É por isso que em Freud o narcisismo é a própria libido, que é a mesma coisa que a energia e a potência, *energeia* e *dunamis*. Tudo isso funciona como o *mana* polinésio. O narcisismo intacto é o maior acúmulo possível de libido sob uma forma estável, é o reservatório bem cheio. Se no universo polinésio tudo gravita em torno do chefe, ou do homem forte, é porque ele possui mais *mana* que os outros. E se ele já possui mais, possuirá sempre em maior quantidade, pois tudo converge para ele; os *mana* menos fortes são atraídos pelo seu e vêm engordá-lo ainda mais, enquanto não param de emagrecer.

G.L.: Podemos também dizer que o sistema da libido narcísica, em Freud, tende a funcionar como o capitalismo. Quanto mais se é rico, mais fácil é multiplicar as operações mais lucrativas sem verdadeiro risco para o capital acumulado. O pobre desejo objetal pulula em torno do narcisismo intacto e empobrece cada vez mais. Em suma, só são dados empréstimos para os ricos, e o desejo sempre corre atrás do desejo, assim como o dinheiro corre atrás do dinheiro.

R.G.: As metáforas econômicas e financeiras funcionam tão bem aqui quanto os grandes temas do sagrado, mas não devemos concluir por sua prioridade. Como também não devemos concluir pela prioridade do libidinal ou mesmo do sagrado. Por trás de tudo isso, encontra-se por toda parte o jogo mimético, e é ele que tem a prioridade, fora de todos os conteúdos culturais que, aliás, não podem informá-lo senão na medida em que não estiver totalmente desencadeado, em que permanecer um pouco fixado nos mecanismos rituais originários da vítima expiatória. E são os restos de fixação que tornam o jogo possível, cegando-nos ainda um pouco para sua mobilidade absoluta, para a ausência de qualquer ancoragem real. A diferença entre o que Freud vê e o que podemos ver hoje depende não de uma maior perspicácia de

nossa parte, mas de um desenraizamento mais extremo ligado ao meio século de história que decorreu desde o fim da obra freudiana.

O respeito que devemos a Freud não deve nos impedir de olhar seu texto bem de frente, e de dizer até o fim o que se deixa decifrar de seu próprio desejo, uma vez identificado o caráter fictício e artificial do narcisismo, o caráter completamente ilusório, em suma, dessa pseudodescoberta.

É preciso ressaltar a atmosfera moralizante de todo o ensaio sobre o narcisismo. O narcisismo intacto nos é apresentado como infantil, egoísta, perverso, inferior em todos os pontos de vista ao desejo objetal, que no entanto, rola com abjeção a seus pés. O desejo objetal é o desejo do homem realmente homem que renuncia às ilusões da infância para lançar-se no caminho austero, sem dúvida mas nobre, das grandes realizações familiares e culturais. Forçando um pouco, poderíamos dizer que foi o desejo objetal que inventou a psicanálise.

Freud revela assim que no seu caso, no que se refere ao plano sexual, o erotismo da rivalidade está fixado na mulher. Essa aparece como um obstáculo e uma rival. Daí o caráter antifeminino do texto apesar das negações explícitas.

Segundo fontes fidedignas, Freud havia interrompido todas as relações sexuais com sua esposa, numa idade muito precoce. *Zur Einführung des Narzissmus* contém a confissão ingênua da fascinação exercida sobre ele por certo tipo de mulher. Esse texto me faz pensar irresistivelmente na inocência perdida do velho professor barbudo no filme *O anjo azul*: em grande plano, as longas pernas de Marlene Dietrich, envoltas em meias negras...

A época do *Narzissmus* é a época das animadas discípulas como Hélène Deutsch e Lou Andreas-Salomé, a quem Freud escrevia, quando elas deixavam de assistir a seu seminário, cartas que resvalavam para a galanteria. Felizmente, talvez, para a psicanálise, era por essa própria "disciplina" que todas essas damas mais se interessavam.[8]

---

8. Sigmund Freud e Lou Andreas-Salomé, *Briefwechsel*. Paul Roazen, *Brother animal, The Story of Freud and Tausk*, abre caminho para uma exploração mais completa das relações interdividuais no seio do grupo de Freud. Há muitas observações sugestivas sobre essas relações em Marthe Robert, *La révolution psychanalytique*. Sobre o narcisismo, parece-me que as contribuições de André Green, Guy Rosolato, Hubert Damisch e muitos outros, em Narcisses, *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, v. 13, fervilham de intuições por vezes fulgurantes, mas no interior de um quadro que não pode deixar de restringir seu alcance, pois permanece sempre aquele que estamos criticando. Ver também François Roustang, *Un destin si funeste*.

J.-M.O.: No fundo, o narcisismo é o último avatar do ídolo romântico, que denuncia ele mesmo seu caráter mitológico na utilização não-crítica do mito de Narciso, percebido como um mito solipsista, enquanto, na realidade, a imagem por trás do espelho, assim como a história da ninfa Eco dissimulam o modelo mimético e a luta dos duplos.

R.G.: O que dá charme ao texto sobre o narcisismo é a vivacidade de sua observação, a espécie de juventude que se depreende dele, é o que resta nele das crenças de uma outra época e de uma fé quase ingênua na diferença do sexo feminino. Mas no ensaio também há um lado mais sombrio, ligado ao puritanismo efervescente. A condenação perpétua do narcisismo provém do ressentimento inspirado pelo modelo-obstáculo mimético, ressentimento que desempenha em nosso universo intelectual um papel evidentemente muito mais considerável que na obra de Freud.

Se refletirmos sobre a vocação prodigiosamente ardente e absorvente que se tornou para a inteligência moderna tudo o que se apresenta como "desmistificação", veremos esboçar-se aqui a interpretação evocada por esse fenômeno na perspectiva mimética. Trata-se de um desejo que se dirige ao modelo-obstáculo enquanto ele nos faz fracassar e projeta em torno de si a miragem metafísica de uma autossuficiência bem-aventurada atribuída por Freud ao narcisismo intacto.

O desejo metafísico sente um rancor intenso em relação àquilo que ele deseja e à sua insolente inacessibilidade. Virá o momento em que ele mesmo saberá que é vítima de uma ilusão. Mas trata-se aí de um conhecimento intelectual, de um desencantamento abstrato, que não bastará para livrá-lo das armadilhas que as estratégias do desejo, todas as indiferenças simuladas ou reais, continuam a lhe lançar.

Para convencer a si mesmo que a autossuficiência do Outro não passa de uma aparência enganosa, algo sem direito de existência, o desejo irá se obstinar cada vez mais a convencer esse próprio Outro que as coisas são bem assim, a desencantá-lo e a desmistificá-lo, ou seja, a persuadi-lo de que não há nenhuma razão para que ele acredite em sua própria autossuficiência. Se o Outro não perdeu toda confiança no mundo e nos seres é porque ele não é suficientemente perspicaz – ou é mal-informado demais – para reconhecer a inutilidade e a desesperança de todas as coisas, començando, é claro, por ele mesmo. O Outro está mistificado, e é preciso desmistificá-lo.

G.L.: Um olhar panorâmico sobre a literatura e a teoria modernas revelaria que os pensadores são sempre obcecados por aqueles que eles buscam desmistificar, aqueles para quem os mecanismos sacrificiais que fixam todos os valores ainda não estão totalmente desarranjados.

R.G.: É impossível qualificar essa tarefa de desmistificação de modo unívoco, vendo nela algo de "bom" ou de "mau" em si. É o próprio desejo mimético que corrói por toda parte os últimos recursos sacrificiais e que arrasta no turbilhão dos duplos tudo o que lhe escapa. Quanto mais o desejo mimético se exaspera, mais ele se deixa fascinar pelos desconhecimentos sacrificiais dos quais ele mesmo deixou de usufruir. É por isso que qualquer coisa que pareça dotada da menor estabilidade, que escape ou pareça escapar da estrutura dos duplos suscita nele esse ressentimento e esse prurido desmistificador dos quais provêm em última instância as análises do próprio desejo.

G.L.: Finalmente, é isso que acontece ao termo de uma "análise bem-sucedida": o doente e o analista chegam ao mesmo ponto de desilusão recíproca quando se despedem. A transferência não existe mais e a ingratidão é o melhor sinal de uma "análise terminada"...

R.G.: O desejo renunciou às ilusões ontológicas e substanciais do passado, mas não tão completamente, pois permanece assombrado por elas. A própria ideia de que alguns poderiam ainda alimentar essas ilusões parece-lhe insuportável. O desejo de "esclarecer" ou de "desmistificar" tenta garantir que a antiga ilusão não existe mais em lugar algum, agindo de modo que todo mundo seja igualmente privado daquilo que falta a todos. Essa igualdade na infelicidade visada pelo desejo desmistificador assemelha-se ao resultado uniformemente concentracionário de certos movimentos revolucionários, dos quais aliás ele é rigorosamente contemporâneo.

J.-M.O.: Nesse estágio, o sujeito sofre de sua compreensão crescente dos mecanismos sacrificiais; essa compreensão ainda não é suficiente para permitir-lhe encarar a *inveja* que lhe inspira tudo que permanece intacto na ordem sacrificial, tudo o que, exatamente por esse fato, aparece unido à natureza, dotado de uma força vital superior, ainda mergulhado nos processos biológicos fundamentais.

R.G.: Quanto mais penso nessa *Inkongruenz* que constitui aos olhos de Freud a escolha do ser de narcisismo intacto como objeto preferido ao desejo objetal, melhor vejo a razão que obriga Freud a apresentar essa escolha como

tal e a considerá-la uma bizarrice de segunda ordem. Para Freud, como dissemos várias vezes, a "verdadeira" escolha de objeto tem sempre algo de "maternal", pois o objeto originário é a mãe, ou o que dá no mesmo, a *pflegend Weib*, a mulher que ofereceu os primeiros cuidados à criança. Ora, o que existe de menos maternal, de menos *pflegend* do que o ser de narcisismo intacto? A coquete é tão pouco *pflegende* quanto possível, ela zomba de todo mundo e principalmente do homem que sempre se comportou como escravo junto a ela, oferecendo-lhe a homenagem imerecida de seu desejo.

Existe contradição absoluta entre as exigências do Édipo e o desejo que se revela aqui. Longe de buscar o maternal e o nutritivo, o desejo que transparece no ensaio sobre o narcisismo dirige-se sempre para uma miragem que agrava sua falta, em vez de preenchê-la; é o desejo que torna impossível qualquer satisfação e mesmo qualquer comunicação com o ser amado, o desejo que vai em direção à dissociação, à decomposição e à morte.

Penso que Freud deve ter vislumbrado a contradição: os homens capazes de escolha objetal deveriam se orientar para seres igualmente capazes de escolha objetal, ou seja, de devotamento. Se fosse assim, tudo aconteceria da melhor forma no melhor dos mundos edipianos, pois o maternal e o devotamento vão muito bem juntos, mas eis que se revela um pequeno demônio que empurra os homens na direção oposta à que lhes designa Freud e sua polícia tebana postada em todos os cruzamentos. Freud é um observador bom demais para não notar essa *Inkongruenz*, e honesto demais para não nos comunicar suas observações. Trata-se de algo que não é congruente, ou seja, segundo o dicionário, algo que não convém exatamente à situação considerada por Freud, que não é conforme, em outros termos, à teoria psicanalítica. A *Inkongruenz* está sempre ali, no texto sobre o narcisismo, oferta à sagacidade dos observadores. Sempre é, vocês sabem, em direção ao que só pode ser definido em termos de *incongruidade*, no interior de uma teoria qualquer, pouco importa o seu âmbito, que a crítica deve dirigir seus esforços. Uma crítica eficaz conseguirá integrar a *Inkongruenz* da teoria anterior a uma nova teoria, no interior da qual ela desapareceu, passando a constituir-se apenas numa aplicação regular de princípios mais eficazes.

É exatamente isso, eu penso, que é possível fazer se criticarmos a teoria psicanalítica na perspectiva mimética. À luz do princípio mimético, a sedução exercida pela coquete não é mais uma *Inkongruenz*; é uma aplicação ba-

nal da regra geral. À luz da teoria mimética é fácil constatar que a grande divisão freudiana entre desejo edipiano e objetal, de um lado, e regressão narcísica, de outro, não se mantém. Ela se enraíza numa tendência muito forte, em Freud, de realizar uma segregação entre os desejos meritórios e os desejos que não o são, e de fazer funcionar mecanismos vitimários que a psicanálise é incapaz de criticar porque ela os desposa, porque eles continuam fundadores no sentido em que os mecanismos vitimários permanecem fundadores de qualquer mitologia.

J.-M.O.: Se vivêssemos num regime verdadeiramente científico nas ciências do homem, uma crítica radical seria bem-vinda. Se ela não o é, se a psicanálise julga qualquer questionamento de seus princípios fundamentais como uma espécie de sacrilégio, é porque continuamos entulhados de restos do sagrado.

R.G.: Por isso, no interior da mitologia freudiana, o retorno à mitologia grega, isto é, à verdadeira mitologia, a da violência soberana, tem algo de arrebatador. A psicanálise, como todas as pseudociências modernas, acredita lutar contra o sagrado opondo-se com todas as suas forças contra o judaico-cristão. E essa luta não é inteiramente falsa; os elementos sacrificiais na interpretação tradicional do judaico-cristão justificam alguns de seus aspectos. Apesar de tudo, existe um mecanismo de desconhecimento agravado na crença de que a liberação completa em relação ao sagrado só pode consistir num repúdio definitivo do texto judaico-cristão.

Na realidade, as razões que impõem a Freud o retorno não-crítico à mitologia não diferem, em sua essência, das razões que sempre mantiveram os homens no seio do mitológico: a incapacidade de identificar os mecanismos miméticos.

Longe de constituir uma doutrina e mesmo uma obra acabada, o pensamento de Freud abre certas brechas nos desconhecimentos de que somos os joguetes, logo colmatadas por meios mitológicos tanto mais grosseiros quanto são inquietantes tais brechas para o espírito moderno. Portanto, não devemos nos espantar ao ver Freud justapor certas desconstruções radicais às mais arcaicas regressões mitológicas. A união das duas coisas é particularmente sensível em textos como o ensaio sobre a "inquietante estranheza", *Das Unheimlich.* Seria necessário tempo para ler aquilo que, nesse ensaio, por exemplo, Freud escreve sobre o *duplo.* Intuições reais abundam nessas

poucas páginas, Freud constata que o problema dos duplos e o da repetição são ligados, e ele faz mesmo a esse respeito uma alusão – muitíssimo pertinente – ao *Eterno Retorno* de Nietzsche. Mas tudo isso continua prisioneiro de uma fundamental incapacidade de reconhecer a estrutura dos duplos em toda parte ao seu redor, em tudo sobre o que fala. Assim como Rank, Freud fala do duplo como de um fenômeno ligado a um passado mitológico definitivamente acabado, e ao que ele chama de narcisismo primário. Ele vê aí essencialmente uma imagem, um fantasma, e não um Outro real, um adversário mimético.[9] Ele não escapa das restrições do pensamento mítico, o que se manifesta claramente, como o senhor há pouco notava, na sua leitura do mito de Narciso.

G. AS METÁFORAS DO DESEJO

R.G.: Se examinarmos as metáforas do "narcisismo intacto" perceberemos que todas tendem para a mesma direção, a de uma consciência de si diminuída, ausente ou ainda não presente, o que dá no mesmo.

Freud compara o que ele chama do *Reiz* do narcisismo intacto – seu lado picante, estimulante, o que possui de provocante, de irritante – ao *Reiz* da criança cujas necessidades são satisfeitas e àquele do esplêndido animal selvagem. Ele também faz alusão ao grande criminoso e ao humorista, nos quais vê indivíduos com o Eu particularmente blindado.

Penso ser necessário constatar que essas metáforas desumanizam seu objeto. Elas começam por feminizá-lo (num sentido que, na perspectiva de Freud, é pejorativo) e em seguida elas o infantilizam, o animalizam e o misturam à violência que expulsa, a do crime ou a do riso.

Essas metáforas não são especificamente freudianas. Elas não seriam "boas" sob um aspecto literário se fossem originais. Não é difícil mostrar por quê. Elas podem ser encontradas em todos os grandes escritores do desejo, nas descrições do objeto desejado, na transfiguração desse objeto pelo desejo, no que Freud mesmo chama de *supervalorização*, sem perceber que seu próprio texto constitui um excelente exemplo desse fenômeno. Se ele o percebes-

---

9. *Gesammelte Werke*, v. XII.

se, não poderia crer tão firmemente quanto o faz na realidade objetiva daquilo que nomeia narcisismo.

J.-M.O.: Aliás, penso que essas metáforas não constituem um monopólio literário. Elas me parecem universais e devem poder ser encontradas na mais diversas línguas e culturas. A título de exemplo, existe uma expressão árabe, utilizada antigamente nas praias elegantes de Beirute: para descrever o comportamento de um jovem efebo passeando na beira da praia, exibindo sua musculatura, aparentemente indiferente aos olhares que lhe lançam, dizia-se: "Ele está *tigrando*!". Essa expressão constitui uma nova variante da metáfora freudiana.

R.G.: O senhor tem toda razão. As metáforas em questão não dependem nem de caprichos, nem do talento daqueles que as utilizam. Podem ser encontradas no simbolismo do rei africano, na heráldica medieval, e de modo geral, em toda a linguagem do velho sagrado.

Graças às metáforas, vemos bem o modo contraditório pelo qual o sujeito concebe o objeto de seu desejo. O narcisismo é a autossuficiência bem-aventurada; portanto, é a consciência de si, porque sem essa consciência a autossuficiência não poderia ser experimentada e reconhecer-se como bem-aventurada. Ao mesmo tempo, vejo a prova de que essa consciência bem-aventurada de si não existe em lugar algum no fato de que, para descrevê-la concretamente, Freud recorre a seres certamente ainda vivos, mas para quem a consciência de si está ausente, o animal selvagem e a criança pequena.

Mas a sua expressão libanesa me faz lembrar de um texto de Proust que é apenas uma ampliação dela. Gostaria de ler um pouco esse texto com vocês e mostrar que nele podem ser encontradas todas as metáforas de Freud no texto sobre o narcisismo, eruditamente colocadas em torno do objeto desejado, também aí presente como autossuficiência inacessível. A diferença entre Proust e Freud não está no elemento propriamente literário dos dois textos. Há entretanto uma diferença, e ela reside no fato de que Proust sabe estar falando de seu desejo e de nada além; ele não imagina estar fazendo ciência, e é exatamente por não ter ilusões sobre isso que em última análise é preciso considerá-lo mais científico que Freud; ele revela de forma admirável a unidade mimética de todos os desejos que Freud se esforça em repartir entre essas categorias mentirosas que são o desejo objetal e o desejo narcísico. Proust sabe que só existe um desejo, e que ele é o mesmo em todos os homens, mes-

mo que se dirija a objetos diferentes, mesmo que possa se apresentar sob formas menos exasperadas que o seu próprio.

Se escolho esse texto é por encontrar nele tudo que busco num espaço muito restrito, mas ele está longe de ser excepcional. É o texto fundamental do desejo em *A la recherche du temps perdu* [*Em busca do tempo perdido*][10] e seria possível dar dezenas e mesmo centenas de exemplos daquilo que ele nos traz:

> [...] vi se aproximarem cinco ou seis mocinhas, tão diferentes, pelo aspecto e os modos, de todas as pessoas às quais eu estava acostumado em Balbec, quanto poderia ser, vindo não se sabe de onde, um bando de gaivotas que executa em passos medidos na praia – as retardatárias alcançando as outras voando – um passeio cuja meta se mostra tão obscura aos banhistas, que elas sequer parecem ver, quanto claramente determinada para seu espírito de pássaros.[11]

Começamos, como vocês veem, com uma metáfora animal, cuja função Proust nos explica à medida que a desenvolve. As evoluções das gaivotas parecem obscuras aos banhistas; as gaivotas, em contrapartida, parecem não vê-los. Entre o desejável e aquele que deseja nenhuma comunicação é possível.

O grupo das "mocinhas" dá ao narrador a impressão de não pertencer à multidão que o rodeia. Mas não é a multidão que exclui o "pequeno bando", é ele que exclui a multidão. Toda descrição visa criar a miragem de uma extraordinária autossuficiência:

> [...] a réplica dada umas às outras por seus olhares animados de suficiência e de espírito de camaradagem e onde de vez em quando brilhava um raio ora de interesse, ora de insolente indiferença, conforme se fixassem numa das amigas ou num pedestre, a consciência de se conhecerem tão intimamente por passearem sempre juntas, formando uma "turma à parte", criava entre seus corpos independentes e separados, enquanto avançavam lentamente, uma ligação invisível, mas harmoniosa, como uma mesma sombra quente, uma mesma atmosfera,

10. Utilizou-se como material de consulta ou de transcrição para a tradução das citações de Proust a tradução de Mario Quintana de *A sombra das raparigas em flor*, São Paulo, Globo, 2006. (NT)

11. *À l'ombre des jeunes filles en fleur*, *A la recherche du temps perdu* I, 788-795.

> tornando-as um todo tão homogêneo em suas partes quanto diferente da multidão em meio à qual se desenrolava lentamente seu cortejo. (p.793).

O fechamento da reduzida turma ou, como somos tentados a dizer, sua "clausura metafísica" parece tão real que se torna como que visível aos olhares; tende a se materializar, como a linha do interdito em uma cultura ainda fortemente religiosa.

As "mocinhas" dão a impressão de extrema juventude, mas também de força, agilidade e astúcia. Seus olhos são descritos como "duros, ousados e risonhos". Elas constituem para o narrador o obstáculo fascinante porque impenetrável, e essa palavra volta incessantemente na descrição. Para elas, em contrapartida, obstáculos não existem; brincando, elas ultrapassam tudo o que possa aparecer como obstáculo; tudo se afasta à sua passagem:

> Como, se do interior de seu grupo que progredia ao longo do dique como um luminoso cometa, elas tivessem julgado que a multidão circundante fosse composta de seres de outra raça, e das quais até mesmo o sofrimento não lhes despertasse qualquer sentimento de solidariedade, elas não pareciam vê-la, forçavam as pessoas paradas a se afastarem como à passagem de uma máquina que tivesse sido acionada e da qual não se deveria esperar que ela evitasse os pedestres, e no máximo se contentavam, se algum velho senhor cuja existência elas não admitiam e cujo contato repelissem fugisse com movimentos medrosos ou furiosos, mas precipitados e risíveis, de entreolhar-se rindo. Elas não tinham, em relação ao que não era de seu grupo, nenhuma afetação de desprezo, bastava seu desprezo sincero. Mas elas não podiam ver qualquer obstáculo sem se divertirem transpondo-o, tomando impulso ou de pés juntos... (p. 791)

Aqui, a psicanálise enfatizaria o simbolismo sexual, e falaria, além disso, do masoquismo de um desejo que, segundo, toda evidência, sempre acaba sob os pés daquele outro mais cruel, o que mais "sinceramente" despreza. Mas a psicanálise não veria a unidade absoluta da estrutura em um jogo mimético que aqui só age no nível da própria expulsão. O sujeito desejante vê-se sempre em posição de expulso: é ele que ocupa o lugar da vítima, não por recusa da violência, não no sentido em que ocupa aquele que fala no Antigo e sobretudo no Novo Testamento, mas *porque ele a* deseja. A psicanálise falaria aqui de masoquismo por não compreender o sentido desse desejo que não é absoluta-

mente o de ser expulso, mas de estar com aqueles que expulsam, de insinuar-se no pequeno grupo e de "fazer turma à parte" com ele.

Como o narcisismo de Freud, a pequena turma encarna ao mesmo tempo a consciência absoluta e a consciência diminuída, quase a ausência de consciência. Das imagens animais, é preciso aproximar o lado "esportivo" e "anti-intelectual" das moças que permite ao narrador, Marcel, supor que ele próprio pertence ao gênero "antipático", fraco, macilento e intelectual que elas se recusam categoricamente a frequentar:

> Talvez não fosse apenas o acaso que, para reunir essas amigas, as escolhera todas tão belas; talvez essas moças (cuja atitude bastava para revelar a natureza ousada, frívola e dura), extremamente sensíveis a qualquer ridículo e qualquer feiura, incapazes de sentir qualquer atração de ordem intelectual ou moral, tivessem naturalmente sentido uma repulsa semelhante pelas colegas de sua idade cujas disposições contemplativas ou sensíveis se manifestassem pela timidez, pelo embaraço, pela falta de graça, por aquilo que elas deviam chamar de um "tipo antipático", e assim as tinham mantido afastadas... (p.790)

Nessa última passagem afirma-se novamente um traço que já figurava nas citações anteriores, a tendência dessas moças à mais cruel zombaria. Elas estão sempre rindo de tudo que é diferente delas. Essa tendência permite-nos compreender por que Freud atribui um narcisismo formidável ao humorista. Ele concebe o humor profissional como uma zombaria à custa do público, como uma expulsão desse público. Na realidade, é o contrário que acontece; se o humorista se conduzisse como o pequeno grupo ele não faria seu público rir. A pequena turma nada tem de risível para o narrador; ela é fascinante, aterrorizante, mas com certeza não risível. Para fazer os outros rirem, é preciso fazê-los rir à sua própria custa, e com certeza é Proust que tem razão, assim como Baudelaire tem razão a respeito do rir.[12] Para compartilhar o tipo de riso de que se trata aqui, para colocar-se do lado dos que riem, é preciso associar-se à violência, e não sofrê-la. Para fazer os outros rirem, é preciso colocar-se, ou encontrar-se voluntariamente em posição de vítima...

---

12. R. Girard, *Perilous balance: A comic hypothesis.* Sobre os elementos de "revelação sacrificial" no pensamento de Baudelaire, ver: Pierre Pachet, *Le premier venu.*

J.-M.O.: Eis, portanto, uma outra metáfora do pseudonarcisismo intacto que acabamos de encontrar no texto de Proust. O senhor não vai me dizer, entretanto, que também vamos encontrar nele o "grande criminoso"?

R.G.: Não exatamente, mas Marcel atribui de qualquer forma a essas "mocinhas" uma irresistível tendência à delinquência. Essa tendência, talvez imaginária, faz parte integrante da fascinação. As jovens não são criminosas, mas a lei não existe para elas, assim como para esses animais ágeis e ardilosos, aos quais elas se assemelham. Olhem o texto de perto; já estamos no período dos "blue-jeans" e do falso desleixo contemporâneo:

> [...] essa moça devia ter pais suficientemente brilhantes e que colocavam seu amor-próprio bastante acima dos banhistas de Balbec e da elegância vestimentária de seus próprios filhos para que lhes fosse absolutamente indiferente deixá-la passear no dique com trajes que a gentinha teria considerado modestos demais... Em todo caso, em nenhuma das minhas suposições figurava a de que elas pudessem ser virtuosas. À primeira vista – pela maneira com que se olhavam rindo, pelo olhar insistente daquela com as faces sem brilho – compreendi que elas não o eram. Aliás, minha avó sempre tinha velado sobre mim com escrúpulos excessivamente temerosos para que eu não acreditasse que o conjunto das coisas que não devemos fazer fosse indivisível, e que jovens que faltam ao respeito com a velhice fossem detidas por escrúpulos quando se tratasse de prazeres mais tentadores do que saltar por cima de um octogenário. (p. 792-793)

A prova da contradição essencial que habita o desejo é que uma das jovens, que parece perceber a existência de Marcel, logo perde, a seus olhos, uma parte do prestígio de que todas as outras continuam a gozar, por não terem para ele o menor olhar. Mas o narrador imediatamente concebe a ideia de que ele poderia travar conhecimento com a moça mais acessível e de que ela poderia servir-lhe de intermediário junto às mais inacessíveis, as únicas que realmente o interessam, e que é claro, parariam de interessá-lo se ele chegasse até elas:

> E da mesma forma eu podia me alegrar por ter visto aquela morena me olhar (o que me fazia esperar que fosse mais fácil travar relação primeiramente com ela), pois ela me apresentaria à impiedosa que havia saltado por cima

do velho, à cruel que dissera: "Ele me dá dó, esse pobre velho", a todas sucessivamente de quem aliás ela tinha o prestígio de ser a inseparável companheira. (p. 795)

E agora aparece, no fim da descrição, o tema religioso, a sacralização do modelo-obstáculo, que se realiza por meio de uma metáfora histórica e estética que o leitor superficial poderia acreditar anedótica. Na realidade, é impossível não entender, pois Proust, nunca escreve algo sem nos explicar por que o escreve, e ele resume em algumas linhas seguintes as significações essenciais de toda a passagem. O que constitui o desejo é a aparência de incompatibilidade absoluta entre o sujeito desejante e o objeto desejado que aqui, é claro, não é absolutamente um objeto – fato que não é necessário ressaltar –, mas o próprio modelo-obstáculo. A homossexualidade proustiana não tem um objeto propriamente dito; ela se dirige para o modelo e esse modelo é escolhido por estar fora de alcance, por ser obstáculo e rival antes mesmo de ser modelo, numa transcendência quase religiosa e que, com certeza, só parece real enquanto continuar a se esquivar:

> E no entanto, a suposição de que eu pudesse um dia ser o amigo de alguma daquelas jovens, que esses olhos cujos olhares desconhecidos me atingiam às vezes jogando sobre mim, sem o saber, como que um efeito de sol sobre uma parede, pudessem talvez por uma alquimia milagrosa deixar penetrar através de suas parcelas inefáveis a ideia de minha existência, alguma amizade por minha pessoa, que eu mesmo pudesse um dia tomar lugar entre elas, no seu desfile ao longo do mar – essa suposição parecia-me encerrar uma contradição tão insolúvel quanto se, diante de um friso ático ou algum afresco figurando um cortejo, eu tivesse acreditado ser possível, a mim, espectador, tomar lugar, amado por elas, entre as divinas processionárias. (p. 795)

Encontramos, portanto, em Proust todas as metáforas do texto sobre o narcisismo ou suas variantes: a criança, o animal, o criminoso, o humorista. Não somente a explicação dessas metáforas é levada muito mais longe que Freud, como Proust, nunca é demais repetir, sabe que a autossuficiência com que seu desejo aureola o pequeno grupo não é absolutamente real; ela nada tem a ver com nenhuma regressão para o narcisismo intacto no momento da puberdade. Proust não pontifica sobre o que poderia ter acontecido nesse

momento aos *Sexualorgane* das mocinhas. Assim que ganhou a confiança delas, sua transcendência e sua autossuficiência revelaram-se ilusórias. O desejo por Albertina só desperta na medida em que ela lhe parece infiel, fazendo vibrar no narrador a corda dos "ciúmes patológicos" por um reflexo quase mecânico que não inclui nem mesmo uma verdadeira transfiguração.

J.-M.O.: Felizmente para *Em busca do tempo perdido*, Proust não foi contaminado pela tese psicanalítica do narcisismo real. Se ele tivesse acreditado na realidade do narcisismo teria permanecido o joguete das ilusões suscitadas pelo desejo, e não teria conseguido descrevê-lo tão potentemente quanto o fez. Teria ficado imobilizado num estágio ainda inferior àquele que, a meu ver, é o da *Zur Einführung des Narzissmus*.

R.G.: Não é para "criar paradoxos" e supervalorizar ainda mais o atual preciosismo da crítica literária que é preciso afirmar a superioridade do *saber* proustiano. É porque as coisas se passam assim, e não de outro jeito. Proust vai mais longe que Freud na análise do desejo; por exemplo, ele nunca comete o erro de supor ao lado do desejo objetal, que constituiria um empobrecimento da libido, um desejo narcísico orientado para o *mesmo*, em vez de dirigido à alteridade absoluta e visando ao que mais se assemelha ao próprio sujeito narcísico. Proust sabe perfeitamente que só existe desejo pela Diferença absoluta, e que ao sujeito falta essa Diferença:

> E sem dúvida, que não houvesse entre nós nenhum costume – e tampouco nenhuma ideia – comuns, deveria tornar mais difícil que eu me ligasse a elas e as agradasse. Mas talvez fosse também graças a essas diferenças, à consciência de que não entrava, na composição da natureza e das ações dessas jovens, nenhum elemento que eu conhecesse ou possuísse, que me viesse suceder à saciedade, a sede – como aquela que queima uma terra sedenta – de uma vida que minha alma, por nunca ter nunca recebido dela qualquer gota, absorvesse ainda mais avidamente, em grandes goles, na mais perfeita embebição. (p. 794-795)

J.-M.O.: Numa perspectiva classicamente freudiana, aqui o desejo deveria ser eminentemente narcísico, pois é um desejo homossexual. Na homossexualidade, como dissemos antes, a sedução repousa, na aparência de alteridade absoluta dada pelo parceiro potencial, e é claro que essa aparência provém do fato de esse parceiro estar antes em posição de modelo-rival, do

que de objeto. O senhor afirmou que o mesmo ocorre na heterossexualidade de rivalidade. É por isso que Proust tem razão de não hesitar em transpor o sexo de seus personagens. Se refletirmos sobre o tipo de descrição que ele propõe, perceberemos que as menores inverossimilhanças pelas quais ele ainda poderia ser censurado na época em que escreveu seu romance atenuaram-se muito desde então, ou mesmo desapareceram completamente em razão da diferença sempre menor entre o comportamento masculino e o comportamento feminino no decorrer dos anos que nos separam desse romance. Isso significa, entre outras coisas, que tudo tem se tornado mais de acordo com a lógica indiferenciadora do desejo mimético. O que, é claro, de forma alguma impede que os duplos desconheçam essa indiferenciação e que se considerem, em certos casos, como a Diferença absoluta... A descrição proustiana denuncia o caráter mítico do narcisismo.

R.G.: Aliás, é esse caráter mítico que permitiu ao termo narcisismo impor-se por toda parte, caindo muito rapidamente na banalidade cotidiana, como tantas outras noções psicanalíticas. E penso não ser certo acusar o *vulgum pecus* de desfigurar e simplificar os conceitos completamente geniais que o Mestre de Viena nos teria legado. Se observarmos o modo pelo qual a palavra narcisismo é empregada à nossa volta – e isso é particularmente verdadeiro para os Estados Unidos –, perceberemos que é exatamente a forma pela qual o próprio Freud o entende, nesse texto que no final das contas é impossível suprimir, *Zur Einführung des Narzissmus.*

G.L.: A acusação de narcisismo encontra-se sempre à mão, à disposição de qualquer um, para insuflar o prestígio do diagnóstico psicanalítico às frustrações que nos faz sofrer a indiferença dos outros, talvez ao desejo que essa mesma indiferença polariza. Só existe narcisismo no Outro; ninguém nunca pensa realmente: eu sou o narcisismo intacto. Muitas pessoas certamente o afirmam ou sugerem, mas isso faz parte do jogo mimético, dessa eterna estratégia que caracteriza em nosso mundo as relações interdividuais e cujas exigências assumimos melhor quando nós próprios somos um pouco seus joguetes. Acredito, entretanto, que nesse domínio nunca somos os joguetes até o fim, a menos que estejamos delirando...

R.G.: Acusamos facilmente os outros de "narcisismo", e principalmente aqueles que desejamos, para nos tranquilizarmos, para remeter a indiferença desses outros não ao pouco interesse que apresentamos a seus olhos, ou tal-

vez mesmo no absoluto – medo lancinante que sempre figura no horizonte de qualquer psicanálise selvagem – mas a uma quase-enfermidade que esses outros sofreriam, a uma característica concentração, excessiva e patológica, sobre si próprios, a uma espécie de doença de que eles seriam mais doentes que nós mesmos, e que os impediria de sair de um Eu excessivamente querido para virem, como deveriam, ao nosso encontro. Em nossa época, acusar o objeto desejável de narcisismo é a mesma coisa que acusar uma mulher de egoísmo e de coqueteria na época de Freud. Se Freud mudou nosso vocabulário, não foi porque ele tenha trazido algo de realmente novo a esse domínio, mas pela razão inversa. Ele se contentou em rejuvenescer as velharias suscitadas pelo próprio desejo e em relançá-las na circulação cultural, dando aos homens, pelo menos durante alguns anos, a impressão de dizer e de ver coisas que ninguém tinha visto antes.

O que dissemos antes sobre a vontade de desmistificação como desejo não se aplica ao desejo proustiano. Ou melhor, o desejo proustiano revela-nos uma variante do mesmo desejo, uma outra forma, inversa, desse desejo. Aqui, o que fascina o narrador não é o tipo de estabilidade conferida ao modelo por seus vínculos não rompidos com os desconhecimentos sacrificiais, é o contrário; o narrador atribui ao desejável um grau de desmistificação mais radical que o seu próprio, um cinismo insolente em relação a todos os valores que ele mesmo não deixou de respeitar, uma manipulação experiente e imperturbável de todos os prestígios da violência. É preciso compreender acima de tudo que o desejo nunca aspira a nada além da diferença, e que essa sempre o fascina, que ele a descobre num sentido ou em outro, atrás ou à frente de si próprio, naquilo que o liga ao passado, ou naquilo que parece habitar um patamar mais baixo que o seu na desagregação mimética de todas as diferenças. Aliás, é essa fascinação em direção ao "baixo", ao indiferenciado – os senhores percebem, é claro, o caráter relativo desses símbolos – que domina toda evolução, sob qualquer aspecto que a consideremos.

J.-M.O.: O essencial, aqui, é ver com clareza que Freud reifica e imobiliza posições que não existem senão em razão umas das outras, e em última análise, é claro, do mimetismo do obstáculo. Se hoje enxergamos a falsidade desse narcisismo em si que nos é proposto por *Zur Einführun des Narzissmus* é porque a própria exasperação do mimetismo que nos rodeia torna certas coisas evidentes.

O que empobrece o Eu, em última análise é o próprio desejo de ser esse Eu, é o desejo desse narcisismo que nunca é nosso, mas que vemos brilhar nesse Outro de quem nos tornamos escravos. É necessário esse fetichismo do Eu, ou o fetichismo contemporâneo da Diferença, que substituiu uma afirmação individualista cujo fracasso tornou-se excessivamente patente, para suscitar o sempre mais de indiferenciação, o sempre menos de diferença concreta que faz avançar nossa história para sua inelutável conclusão.

R.G.: Se voltarmos ainda uma vez aos dois textos que comparamos, o de Freud e o de Proust, veremos claramente que a superioridade de Proust sobre Freud vem de sua maior lucidez com respeito ao que constitui seu próprio desejo, mas essa lucidez tem algo de ambíguo na medida em que não é completamente separável de um progresso do próprio desejo mimético, de tudo que se tornou negro entre os "frufrus" vienenses da Belle Époque e a atmosfera da Primeira Guerra Mundial.

PARA ALÉM DO ESCÂNDALO

A. A CONVERSÃO PROUSTIANA

R.G.: Se existe uma obra, em Proust, que corresponde à tese freudiana do narcisismo, e que em certo sentido a ilustra, não é o romance definitivo *Em busca do tempo perdido*, mas seu primeiro esboço, esse *Jean Santeuil* que o romancista nunca quis publicar, por ter compreendido que não tinha atingido, nessa obra, a verdade de seu desejo.[1]

É em relação ao *Em busca* que *Jean Santeuil* é uma obra medíocre, de modo algum em relação à produção literária tomada em seu conjunto. Na verdade, é uma obra superior a certas obras literárias com as quais Freud, se julgarmos pelos exemplos dados em seus escritos, nutria-se habitualmente.

Se examinarmos o herói, Jean Santeuil, veremos que, nunca deixando de dizer "eu", ele se assemelha ao que Freud descreve como "narcisismo intacto". Se vocês olharem esse personagem de perto, irão logo constatar que à luz de *Em busca* ele constitui com clareza uma mentira permanente, mentira talvez ainda invisível, mas que se torna ainda mais mentirosa por ser vivida com tanta "sinceridade".

Jean Santeuil interessa-se enormemente por si próprio, pelo efeito que produz sobre os Outros; e é sempre o melhor efeito do mundo... Com exceção de alguns espíritos esnobes e sombrios que ficam verdes de ciúmes com

1. Gallimard, 1952, 3 v.

seus sucessos mundanos, Jean Santeuil faz a experiência do desejo – não é uma experiência da qual um jovem tão brilhante gostaria de ser privado – mas seu desejo nunca escapa do círculo encantado do qual ele mesmo é o centro. A jovem pela qual se apaixona pertence ao mesmo meio que ele: tem os mesmos gostos refinados, as mesmas aspirações idealizadas.

Jean frequenta os meios mais aristocráticos, mas não por esnobismo, pois ele detesta os esnobes, e sim por uma atração natural por certos seres com os quais compartilha as ideias, as preferências intelectuais e estéticas etc., certos seres, em suma, aos quais ele se assemelha demais para não simpatizar espontaneamente com eles.

Visivelmente, em *Jean Santeuil* figura no centro do romance um tipo de Eu que funciona segundo as leis do narcisismo freudiano, particularmente do narcisismo atribuído ao artista. O Eu individual é apresentado como a verdadeira fonte de toda riqueza espiritual e poética: esse Eu transfigura todas as coisas comunicando-lhes uma beleza efêmera que, na realidade, só emana dele e só pertence a ele.

Jean Santeuil assemelha-se à teoria do narcisismo aplicada. E isso não é surpreendente: esse romance está completamente de acordo com a estética ainda dominante na época em que Proust o escreveu, nos primeiros anos do século XX. É a mais banal estética romântica e simbolista, aquela que celebra a superioridade do Eu sobre o mundo e que faz desse Eu a origem e o fundamento de toda poesia; é por uma espécie de erro generoso que o poeta se apaixona por seres e coisas que lhe são exteriores. Na realidade, tudo repousaria na potência transfiguradora de seu Eu, o único Ser verdadeiro, a única divindade que vale a pena ser adorada. Quando o poeta é desencantado pelo mundo, ele retorna a esse Eu que o consola de todos os seus desgostos.

É essa estética dominante que encontramos nas afirmações com frequência não muito originais, feitas por Freud quando ele acredita descrever o que chama de "temperamento artístico". Como muitas pessoas de sua época, Freud talvez tenha um excesso de confiança naquilo que muitos artistas, mas nem sempre os melhores, repetem sobre eles mesmos e sobre seu "temperamento", desde o início do século XIX. Ele leva muito a sério o que poderíamos chamar de reivindicação narcísica desses "temperamentos artísticos". Freud faz jus a essa reivindicação; ele se contenta em dar-lhe uma conotação negativa do alto de sua famosa renúncia ao narcisismo intacto.

Nunca, repetimos, ele suspeita que a reivindicação narcísica pudesse fazer parte dessas estratégias às quais o desejo mimético recorre para dissimular a fascinação que o modelo-obstáculo exerce sobre ele. Pretender, como faz o "temperamento artístico", possuir um Eu com uma inesgotável riqueza, e que não para de se enriquecer, é convidar os Outros a nos desejar sugerindo que somos excessivamente autossuficientes, excessivamente certos de encarnar a "bela totalidade" que não precisa de nada, a *Selbstgenügsamkeit* do narcisismo freudiano.

G.L.: Já observamos que Freud não se sente muito à vontade com as obras literárias verdadeiramente grandes. Em meio ao ensaio sobre Dostoiévski, por exemplo, ele dá as costas a esse escritor e as últimas páginas são dedicadas a uma história de Stephan Zweig que está longe de valer, acredito, *O eterno marido*, mesmo e principalmente sob os aspectos que mais interessam Freud.[2]

R.G.: Comparando os dois romances de Proust com *Zur Einführung des Narzissmus*, vê-se muito bem por que o mais medíocre dos dois, ou seja, *Jean Santeuil*, tem mais a ver com Freud do que a obra genial. A psicanálise teria reencontrado aí sobre o temperamento artístico e o desejo narcísico as banalidades que o primeiro Proust compartilha ainda com ele. O último Proust, em contrapartida, o do *Em busca do tempo perdido*, só permanece fiel a essas banalidades em algumas declarações puramente teóricas sobre a natureza do desejo. Separadas da matéria propriamente romanesca, as reflexões teóricas sobre o desejo nunca conseguem, nesse escritor como em tantos outros, alçar-se ao nível da prática propriamente literária, aquela que é considerada puramente imaginária, quando apenas ela deixou de sê-lo, apenas ela corresponde ao que chamamos de psicologia interdividual.

A análise mais rigorosa e feroz de *Jean Santeuil* é aquela que nós mesmos nem precisamos fazer, pois ela é feita no *Em busca*. O "temperamento artístico" de Jean Santeuil, por exemplo, pode ser encontrado no personagem de Legrandin, com sua gravata flutuando ao vento, seus lugares-comuns sobre a natureza e o ideal, e a preferência pela solidão que ele sempre atribui a si próprio, até mesmo com uma ponta de selvageria. Na realidade, Legrandin é o mais terrível dos esnobes, perpetuamente corroído de sofrimentos ao

---

2. *Gesammelte Werke*, v. XIV, p. 415 e 418.

lembrar que não é "recebido" pelos aristocratas das redondezas, disposto a todas as baixezas e a todas as humilhações para insinuar-se nas boas graças do fidalgote.[3]

Penso que Marcel Proust, em toda consciência, faz que Legrandin fale no mesmo estilo que ele próprio praticava na época de *Jean Santeuil*. Foi por isso, certamente, que na época da publicação de *Jean Santeuil* numerosos foram os críticos que aclamaram a feliz surpresa de um Proust muito mais "saudável", "natural" e "espontâneo" do que aquele do *Em busca*, um Proust com o qual todo o mundo, ou quase, poderia se identificar.

Um estudo comparado revelaria rapidamente que todas as atitudes apresentadas em *Jean Santeuil* como a verdade do herói, a expressão autêntica de sua subjetividade "narcísica" tendem a se inscrever, no *Em busca*, entre as *estratégias* do desejo amoroso e mundano. A mediocridade de *Jean Santeuil* vem do fato de que essa obra ainda reflete a imagem de si mesmo que Proust, o homem e o escritor, queria sugerir aos outros homens, *Em busca*, ao contrário, revela essa imagem e liga-se ao porquê e ao como dessa estratégia.

Entre *Jean Santeuil* e *Em busca*, realizou-se claramente uma revolução no modo como o próprio Proust se vê e encara seu desejo. É exatamente de tal revolução que Proust fala no último volume do grande romance, *O tempo reencontrado*, que pretende descrever uma experiência do tipo exigido pela diferença entre as duas obras; e é a essa experiência, efetivamente, que ele atribui uma capacidade que até então lhe faltava, a de escrever *Em busca do tempo perdido*.

J.-M.O.: Em *Mentira romântica e verdade romanesca*, o senhor afirma que Proust torna mais explícita que outros grandes romancistas, seus predecessores, a precondição essencial de qualquer obra que revele o desejo mimético, ou seja, uma experiência que ele atribui ao narrador do *Em busca* e que atribui a si próprio nos textos mais diretamente autobiográficos, assim como em certas cartas. O senhor disse que essa experiência inscreve-se via de regra na conclusão da obra. O herói reflete a cegueira passada do próprio romancista, cegueira em relação ao seu próprio desejo mimético, e ao fim de seu percurso, que em muitos casos ocorre no momento da morte, ele percebe, como nunca havia percebido antes, a vanidade desse desejo; em suma, ele tem a ex-

---

3. *Du côté de chez Swann*, *A la recherche du temps perdu*, v. I, p. 67-68; p. 119-133.

periência que permitirá ao romancista escrever não um *Jean Santeuil* a mais, mas um *Em busca do tempo perdido.* O senhor afirma que esse simbolismo é um simbolismo da conversão religiosa.[4] Mesmo pessoas que apreciaram as análises desse livro censuraram-no bastante por essa constatação. Elas viam aí uma fraqueza culpável, uma tendência a recair no sentimentalismo religioso, ou seja, nas mesmas ilusões que o senhor condena.

R.G.: Penso poder mostrar que a inegável superioridade do *Em busca* no domínio do desejo, sua capacidade de nos transmitir a experiência vivida do desejo, de nos comunicar a angústia que acompanha essa experiência repousa em mudanças de estrutura muito fáceis de serem identificadas quando comparamos essa obra com *Jean Santeuil.*

Nas duas obras, por exemplo, temos cenas de teatro, aparentemente muito diferentes pelo tom, pelo estilo e mesmo pelo conteúdo, mas entre as quais, apesar de tudo, existem correspondências facilmente reveláveis num exame atento. À luz dessas correspondências, a natureza da transformação que ocorre entre as duas obras também se torna manifesta. Essa transformação refere-se à posição estrutural do próprio desejo, associada à do narrador em um e outro romance.

Nas duas cenas em que estou pensando, o verdadeiro centro de interesse não se encontra no palco do teatro, mas no camarote dos personagens mais sedutores e mais aristocráticos, o *nec plus ultra* da sociedade parisiense e internacional, em ambos os romances.

Em *Jean Santeuil,* o próprio herói se encontra no camarote, centro único da atenção geral, elogiado e mesmo adulado por todos os personagens mais gloriosos. Um ex-rei de Portugal leva a amabilidade até o ponto de arrumar sua gravata. Exatamente por sua vulgaridade, a cena faz lembrar a publicidade contemporânea. Usem os produtos de beleza X ou Y e provocarão por toda parte paixões irresistíveis; multidões de adoradoras ou adoradores irão convergir em sua direção.

Para completar a coisa, os inimigos do herói, os que correspondem em *Jean Santeuil* ao casal Verdurin de *Em busca,* assistem ao seu triunfo de muito longe, misturados à multidão indistinta da orquestra, morrendo de desprezo com o espetáculo desse prodígio.

---

4. *Mensonge romantique et vérité romanesque,* p. 289-312.

No *Em busca*, é o narrador que está perdido na multidão e que contempla avidamente o espetáculo a seus olhos quase sobrenatural constituído pelo camarote aristocrático. Em lugar algum nessa obra figura o equivalente da cena de *Jean Santeuil* que acabei de descrever; em parte alguma encontramos esse funcionamento circular de um desejo que, alimentando-se dele próprio e, por assim dizer, se regurgitando, nunca sofrerá nenhuma "perdição", correspondendo assim a definição freudiana do narcisismo intacto.

Ou melhor, não. Encontramos bem essa coisa, mas somente enquanto constitui a miragem por excelência do desejo. A autonomia bem-aventurada de que fala Freud, a posição libidinal inexpugnável, é uma vez mais a transcendência metafísica do modelo-obstáculo, figurada simbolicamente pela firmeza e circularidade do camarote, e é ao modelo-obstáculo que a arte superior do *Em busca* reserva tudo isso, ou seja, somente aos Outros, enquanto transfigurados pelo desejo. Na cena de Balbec tudo isso é atribuído ao pequeno grupo, e na cena do teatro tudo isso pertence provisoriamente aos aristocratas do *faubourg* Saint-Germain, na medida em que eles ainda se recusam a "receber" o narrador, e constituem para ele o obstáculo fascinante. Assim que o narrador consegue ser convidado pelos Guermantes, assim que esse obstáculo deixa de sê-lo, o desejo desvanece.[5]

Para facilitar as coisas, escolhi um exemplo um pouco exagerado, e que simplifico ao apresentá-lo a vocês. Mas penso que assim se pode ver com mais clareza a natureza da mudança estrutural entre os dois romances. Mesmo que vez ou outra consiga se ver na situação gloriosa de Jean Santeuil, o desejo ocupa fundamentalmente a posição depressiva, não por ser perseguido pelos outros ou pela sociedade, mas porque ele próprio elabora tudo isso, projetando sobre o obstáculo mais resistente, ou seja, sobre o desprezo ou a vulgar indiferença, a miragem dessa autossuficiência à conquista para a qual dedica todas as suas forças.

O primeiro Proust imagina que essa autossuficiência exista em algum lugar, e que logo ele irá se apoderar dela, não para de sonhar com o momento dessa conquista, e de representá-la para si mesmo como se ela já fosse efetiva. O desejo vende a pele do urso sacrificial antes mesmo de tê-lo matado!

---

5. *Jean Santeuil*, v. III, p. 66-73; *Du côté de Guermantes, A la recherche du temps perdu*, v. II, p. 37-44.

B. SACRIFÍCIO E PSICOTERAPIA

R.G.: O último Proust sabe que não existe o narcisismo *para si*; ele sabe que, para representar o desejo de maneira convincente, é preciso representá-lo fora do camarote dos Guermantes e incapaz de aí penetrar. O desejo não deve tentar nos fazer acreditar que ele domina a situação. Só lhe interessam as situações nas quais ele é dominado. Não se trata, repito, de uma situação objetiva, mas de um tipo de situação na qual o desejo se instala.

Nada é mais fácil, é claro, que reconhecer a exatidão de que estou dizendo de modo abstrato, ou seja, de aplicá-lo aos outros. É muito mais difícil, em contrapartida, identificar os domínios nos quais cada um de nós funciona um pouco como Jean Santeuil, desmistificar nossos próprios ressentimentos e não apenas os dos outros, reconhecer o que nossa paixão de desmistificação dissimula.

Aceder a esse nível, mesmo de modo muito parcial e limitado, não é algo comum. E certamente não é algo reservado apenas aos grandes escritores. Tenho mesmo a impressão de que isso acontece com menos frequência com os escritores do que com os outros homens. Não estou absolutamente me rendendo ao fetichismo da obra literária. Estou apenas dizendo que os homens que vivem essa experiência devem ser raros, se julgarmos como o mundo tem andado, ou, se os escritores vivem-na mais frequentemente do que parece, talvez isso aconteça, via de regra, para tirar partido dela no plano propriamente literário. Em certos casos, porém, em vez de conduzir a uma forma superior de literatura, essa experiência desvia os homens, pura e simplesmente, da obra literária; geralmente ela é ligada às provações que o desejo nos faz sofrer, mas a dureza dessas provas não garante de forma alguma por si só que tal experiência irá se produzir.

G.L.: À ideia de que tal experiência realmente existe e que ela se assemelha ao que chamamos de experiência religiosa deixa a maioria de nossos contemporâneos furiosos. Há aí algo de intolerável para o pensamento, algo ligado, à hostilidade quase universal de que o judaico-cristão tem sido alvo há muito tempo.

R.G.: Compreendo essa hostilidade, não somente porque a experiência em questão pode ser objeto de falsificações desavergonhadas, mas porque o princípio do deslocamento estrutural que acabei de descrever pode reapare-

cer em circunstâncias extremamente diversas e situar-se em níveis muito diferentes. O que faz a consciência moderna erguer-se contra qualquer forma de iniciação e de conversão é a recusa de todas as distinções, a partir de então *hipócritas* – no sentido evangélico – entre violência legítima e violência ilegítima. Essa recusa é nela mesma legítima, louvável, mas permanece sacrificial porque não leva em conta a história. Agora, é o sacrifício que é sacrificado; é a cultura por inteiro, e em particular a nossa, o cristianismo histórico, que desempenha o papel de vítima expiatória. Buscamos nos lavar de qualquer cumplicidade com a violência da qual saímos. E exatamente esse esforço perpetua a cumplicidade. Nós todos dizemos: "Se tivéssemos vivido no tempo de nossos pais, não teríamos nos juntado a eles para derramar o sangue dos artistas e filósofos".

O sacrifício se perpetua, a partir de agora, nos próprios gestos que visam a aboli-lo, na indignação que todos os homens sentem com relação a tudo que continua a expulsar, a oprimir e a perseguir, principalmente se o escândalo perpetuar-se na sua proximidade e *em nome do judaico-cristão.* É o dinamismo da revelação judaico-cristã que está se cumprindo. Mas ele se cumpre frequentemente num espírito de ódio e de violência que constitui em si mesmo uma última errância. A prova é que ele ignora o texto judaico-cristão; tenta apagá-lo de todas as memórias e se regozija, nos tempos atuais, com a ideia de que isso praticamente já aconteceu.

Na realidade, nenhum procedimento apenas intelectual, nenhuma experiência de tipo filosófico poderá proporcionar a um indivíduo a menor vitória sobre o desejo mimético e a paixão vitimária; ele só irá produzir deslocamentos e fenômenos substitutivos que talvez deem aos indivíduos a impressão de tal vitória. Para que haja progresso, mesmo mínimo, é preciso vencer o desconhecimento vitimário na experiência íntima, e para que esse triunfo não permaneça letra morta ele deve levar ao desmoronamento ou pelo menos ao abalo tudo aquilo que, em nossas relações individuais, baseia-se nesse desconhecimento, e consequentemente, tudo que podemos chamar de nosso "Eu", nossa "personalidade", nosso "temperamento" etc. Em consequência, as grandes obras são raras. Embora em segredo sejam todas parentes, ao menos em literatura e nas "ciências do homem", em regra geral é preciso tempo para que sejam aceitas, o tempo necessário ao esgotamento das variantes mitológicas que dominam o momento de sua criação, de tudo

enfim que elas parecem ignorar, e que seus contemporâneos consideram como preciosa conquista arrancada ao erro ancestral por mestres incontestáveis, a "aquisição definitiva" de sua época, rapidamente desvanecida.

Ou seja, por mais determinado que seja o conteúdo dessa experiência, ela terá a forma das grandes experiências religiosas, que em última análise revelam-se todas análogas, independentemente da religião que forneça seu contexto. Essa experiência pode se inscrever no contexto sacrificial das instituições religiosas primitivas, caso em que ela constitui a chamada iniciação. Trata-se de sair do desejo mimético e de suas perpétuas crises, trata-se de escapar da violência dos duplos, e da ilusória exasperação da diferença subjetiva para aceder, graças a certa identificação com a divindade, e principalmente com sua intercessão, a um universo de estatuto regulado que será definido por uma menor violência, mesmo que ele comporte, nesse estágio, certas formas de violência sacrificial.

Nas grandes religiões orientais reencontramos essa experiência , mas ela consiste em fazer o indivíduo escapar completamente do mundo e dos ciclos de experiência a que ela aspira, numa renúncia absoluta de todas as tarefas mundanas, tornando-se uma espécie de morto-vivo.

J.-M.O.: Se eu o entendi bem, não pode haver conhecimento real do desejo mimético e dos mecanismos vitimários, em nossa época, sem pelo menos um abalo daquilo que em cada um de nós permanece estruturado ou busca se reestruturar em razão desse mesmo desejo e desses mesmos mecanismos. Isso quer dizer que o saber de que falamos desde o início destes encontros, mesmo que não o privemos do qualificativo de científico, só se torna realmente acessível por uma experiência comparável ao que foi chamado de *conversão* religiosa.

R.G.: Talvez isso seja menos estranho do que pareça. Mesmo no domínio da natureza, que não opõe aos progressos do saber os mesmos obstáculos que o homem, sempre existe, naqueles que asseguram as metamorfoses decisivas, a passagem de um universo mental a outro, um elemento que os observadores posteriores, na falta de compreensão de sua natureza e necessidade, qualificam regularmente de "místico".

O mais espantoso é que, no universo em que vivemos e exatamente porque o texto judaico-cristão desvenda os mecanismos fundamentais de qualquer ordem cultural, o processo de conversão, mesmo permanecendo

análogo na sua forma e em certos elementos de seu simbolismo ao de todas as religiões anteriores, vai necessariamente provocar consequências mais radicais no que se refere ao saber, inicialmente sobre a natureza, e a seguir sobre a cultura.

J.-M.O.: Para todos aqueles que contribuíram decisivamente para a conquista do saber moderno, esse quase sempre mostrou um caráter fortemente religioso – ou antirreligioso, que, como sabemos, é equivalente no interior do mal-entendido sacrificial.

Em suma, na nossa sociedade, todas as experiências realmente fecundas, todas as maiores descobertas em todos os domínios – ciências da natureza, literatura, ciências do homem – sempre assumirão a forma imutável de qualquer mutação radical, a da conversão religiosa, pois elas sempre terão como precondição certa liberação em relação ao desejo mimético e às ilusões que ele nos impõe.

R.G.: O paradoxo, aqui, é que no universo secretamente governado pela revolução evangélica, e em razão da dessacralização que ela opera e do caminho que abre em direção aos mecanismos mais ocultos da cultura humana, a experiência de que o senhor fala, reproduzindo uma vez mais o processo imemorial da conversão religiosa, poderá pela primeira vez desenrolar-se sem reclamar jamais da menor divindade; essa referência parecerá ainda menos necessária por existirem resultados suficientemente concretos – literários no caso de Proust, não-literários em outros – para que qualquer referência a uma transcendência diferente daquela do saber que está se realizando pareça supérflua, ou mesmo contrária à verdade desse saber.

G.L.: Em resumo, o que o senhor está sugerindo é que a ruptura absoluta entre os deuses sacrificiais e o Deus não-sacrificial, esse Pai ainda desconhecido de todos os homens, que Cristo nos faz conhecer, não exclui absolutamente, do lado do homem, uma certa continuidade entre as religiões sacrificiais e essa renúncia universal à violência à qual a humanidade toda é convocada.

R.G.: A separação absoluta entre a única divindade verdadeira e todas as divindades da violência, radicalmente desmistificadas pelos Evangelhos e apenas por eles, não deve nos impedir de reconhecer, nas religiões de violência, já orientadas para a paz, meios que serviram à humanidade para sair primeiramente da animalidade, e em seguida para se elevar até as possibilidades

inéditas que a partir de então se ofereceram a ela, certamente misturadas aos mais extremos perigos.

A cada uma dessas etapas, e em particular às mais avançadas como as nossas, os homens poderiam escolher meios diferentes da violência e da recusa para chegar ao deus da não-violência, mas se é a violência que eles elegem, definitivamente pouco importa; é na mesma direção que eles avançam, voluntária ou involuntariamente, sempre para o mesmo fim a que tudo converge.

Com certeza é um mistério, e não o menor, que essa continuidade relativa esteja presente, entre o Logos da violência e o Logos de João, em benefício da humanidade. Longe de contradizer a separação concreta entre ambos os Logos, essa continuidade na verdade só é possível graças a essa total ausência de cumplicidade.

C. *PARA ALÉM DO PRINCÍPIO DO PRAZER* E PSICANÁLISE ESTRUTURAL

G.L.: Antes de falar de instinto de morte e por medo de esquecer, gostaria de interrogá-lo sobre as relações entre sua perspectiva e a de Jacques Lacan.

R.G.: Parece-me que vocês dois já disseram o essencial em suas observações sobre a psicose. Penso que podemos aceitar a definição lacaniana desse inconsciente que é "estruturado como uma linguagem". Esse inconsciente existe no sentido em que existem estruturações de Lévi-Strauss; é verdade que estamos fechados na linguagem, mas tudo isso talvez não seja tão essencial quanto se imaginou no início.

O que o estruturalismo nunca conseguirá pensar é a dependência recíproca entre o diferencial e as simetrias indiferenciáveis na relação dos duplos o seu grau zero da estrutura. Evidentemente, é impossível articular as coisas sem o mecanismo vitimário. A separação entre desejo objetal e narcisismo em Freud, já resulta dessa incapacidade para se identificar o mecanismo d estruturação. Temos a mesma incapacidade em Lacan, e a mesma separaçã demasiadamente absoluta entre as estruturações simbólicas ligadas a ur Édipo reinterpretado e as relações ditas duais, que se referem a um narcisismo reinterpretado, o estádio do espelho. A incapacidade de se pensar na

duas coisas em sua dependência recíproca traduz-se pelo caráter absolutamente estático do sistema, como em Lévi-Strauss, pela ausência de qualquer dimensão temporal; essa incapacidade torna-se manifesta na definição da psicose como "forclusão" pura e simples do simbólico.[6]

Sabemos que se a dimensão simbólica se retira cada vez mais quando estabiliza todas as coisas, na psicose, isso porque ela constitui cada vez mais *aquilo que está em jogo* na rivalidade mimética. Portanto, não se pode tratar essa dimensão simplesmente como se ela não estivesse lá. A definição lacaniana torna inexplicável uma constatação, que no entanto é evidente. Há mais de um século, as grandes intuições a respeito da cultura e de sua dimensão simbólica são realizadas por indivíduos que com frequência acabam afundando na psicose ou são ameaçados por ela. Não se encontra explicação para isso numa tese que trata a psicose como uma falta pura e simples do elemento estabilizador. Na verdade, o psicótico é aquele que vai mais longe na objetivação daquilo que os homens nunca foram capazes de objetivar, pois ele se esforça, na sua "*hybris* metafísica", por encarnar ele próprio esse elemento estabilizador. E é exatamente por não consegui-lo e apesar disso nunca renunciar a seu intento, que ele enxerga esse elemento encarnado pelo Outro, o Duplo. Hölderlin via o deus da Poesia vir pousar sobre Schiller. Nietzsche não pode se impedir de descobrir em Wagner a "verdadeira" encarnação de Dioniso. Se olhássemos as lutas intelectuais que se desenrolam entre nós, veríamos facilmente que é sempre disso que se trata. No lacanismo, em particular, o jogo consiste infalivelmente em observar a incapacidade dos outros de aceder à dimensão simbólica, de conseguir apreciar como se deveria o refinamento dos paradoxos lacanianos a respeito do "simbólico".

Em suma, existe uma verdadeira iniciação lacaniana, e como todas as iniciações, ela estabelece uma hierarquia do saber. A descoberta da vítima expiatória não é uma iniciação. Nunca somos nós que descobrimos; trata-se sempre de uma redescoberta e não há nenhum mérito em realizá-la; a história se encarrega de fazê-lo por nós.

J.-M.O.: Em Lacan, a separação entre o objetal e o narcísico reaparece para explicar os conflitos dos duplos e os fenômenos associados cuja sime-

6. Jacques Lacan, *Écrits*.

tria ele enxerga melhor que Freud, mas sobre a qual ele não tira, a respeito da psicanálise por inteiro e do estruturalismo, as conclusões radicais a que isso tudo conduz.

Em vez de remeter essa simetria ao mimetismo recíproco, Lacan vê nela o que ele chama de a "captura pelo imaginário", enraizada em seu postulado definido como "estádio" do espelho.

R.G.: Todo esse conjunto de imagens dos espelhos e do imaginário repousa, como a própria tese freudiana, no mito de Narciso, que se olha no espelho das águas e se deixa cativar por sua própria imagem, assim como antes acontecera pelo som de sua própria voz no episódio de Eco. Sabemos o que devemos pensar desses temas. São sempre metáforas que dissimulam os duplos; atribuindo-lhes um valor explicativo, perseveramos no sentido da mitologia.

Lacan recai no erro comum a toda escola psicanalítica dessa captura pelo imaginário ou desse desejo que, por não se inscrever no sistema das diferenças culturais, não seria desejo da Diferença e se lançaria sobre algo como o mesmo, o idêntico, a imagem de meu próprio Eu etc. É preciso opor a tudo isso o texto de Proust que descreve todo desejo, mesmo o mais "narcísico", como sede da mais extrema Diferença.

Todas as grandes obras literárias inscrevem-se contra uma concepção que, minimiza o papel da violência e dos conflitos tanto nas desordens quanto nas ordens individuais e coletivas.

Um dos grandes textos é *Para além do princípio do prazer.* Extraímos dele, para sustentar a tese da entrada na linguagem e a dimensão simbólica, a descrição da criança que se diverte em fazer desaparecer e reaparecer, ligado a um fio, um carretel, que Freud diz representar a mãe, ora ausente, ora presente. Lacan se compraz em descobrir aí a primeira manipulação significativa, a aprendizagem do significante pela criança.

Numa outra nota, vemos a criança brincando de *Fort-Da** com sua própria imagem em um espelho, e há aí todo o necessário para sugerir, em algumas linhas, as duas grandes teses de Lacan.

---

* O jogo do Fort-Da consiste na brincadeira da criança com o carretel puxado pelo fio – ora some, ora aparece, algo parecido com a brincadeira do "achou"! de que as crianças pequenas gostam muito. (NT)

A meu ver, *Jenseits des Lustprinzips* é efetivamente um dos textos essenciais de seu autor. O que me surpreende nesse texto é que o jogo do *Fort-Da* é apresentado numa perspectiva mimética e sacrificial que merece ser ressaltada. Freud transforma o momento em que a criança atira para longe de si o carretel, numa verdadeira expulsão sacrificial motivada por um impulso vingativo contra a mãe, por ela ter se ausentado.

> *Das Wegwerfen des Gegenstandes, so dass er fort ist, könnte die Befriedigung eines im Leben unterdrückten Racheimpulses gegen die Mutter sein, weil sie vom Kinde fortgegangen ist.*[7]

Freud diz que, em seus jogos, a criança encena todas as suas experiências mais desagradáveis, e desse modo transforma-as em experiências agradáveis por conseguir dominá-las. Freud já notou que no exemplo observado por ele o sujeito não apresentava nenhum distúrbio quando a mãe se afastava dele.

Ele afirma que não se trata de um exemplo único. Sabemos, ele escreve, que outras crianças podem processar seus sentimentos hostis jogando longe objetos em vez dos indivíduos realmente visados.

> *Wir wissen auch von anderen Kindern, dass sie ähnliche feindselige Regungen durch das Wegschleudern von Gegenständen an Stelle der Personen auszudrücken vermögen [...]*
> *[...] Man sieht, dass die Kinder alles im Spiele wiederholen, was ihnen im Leben grossen Eindruck gemacht hat, dass sie dabei die Stärke des Eindruckes abreagieren and sich sozugagen zu Herren der Situation machen. Aber anderseits ist es klar genug, dass alll ihr Spielen unter dem Einfluss des Wunsches steht, der diese ihre Zeit dominiert, des Wunsches: gross zu sein und so tun zu können wie die Grossen.* (p.14-15)

Entre as cenas mais dolorosas que as crianças nunca deixam de repetir em suas brincadeiras há, segundo Freud, a experiência particularmente aterrorizante de uma intervenção cirúrgica. A encenação inclui um elemento de prazer, pois a criança distribui os papéis entre seus companheiros de jogo de

7. *Gesammelte Werke*, v. XIII, p. 14.

modo a se vingar daquele que substitui o autor da experiência desagradável, e que representa esse autor: "... *und rächt sich so an der Person dieses Stellvertreters*" (p. 15).

Em suma, é todo o problema das condutas rituais que Freud coloca, numa espécie de claro-escuro, no nível do indivíduo. A coisa é confirmada no mesmo parágrafo pela referência à arte dramática e imitativa dos adultos, que não poupa os espectadores mesmo das impressões mais dolorosas, por exemplo na tragédia, e que faz disso uma fonte de prazer. Eis-nos, portanto, de volta à *catharsis* aristotélica, e às suas expulsões pós-rituais:

> *Schliessen wir noch die Mahnungen an, dass das künstlerische Spielen und Nachahmen der Erwachsenen, das zum, Unterschied vom Verhalten des Kindes auf die Person des Zuschauers zielt , diesem die schmerzlichsten Eindrücke zum Beispiel in der Tragödie nicht erspart und doch von ihm als hoher Genuss empfunden werden kann.* (p. 15)

Essa é realmente uma página extraordinária, pois, ligados ao aparecimento da linguagem e dos sistemas de signos, não encontramos apenas os jogos puramente intelectuais de que fala o estruturalismo, mas uma sede de "vingança", que se torna "construtiva" sob o aspecto cultural, pois ela é exercida sobre um *Stellvertreter*, um substituto sacrificial. E tudo isso se produz em um contexto amplo demais para o Édipo.

Seria preciso observar de muito perto tudo o que, nessas poucas páginas, se refere ao imitativo e à imitação: *Nachahmung nachähmlich*. Isso é bastante significativo, apesar de um certo embaraço que parece se manifestar em Freud, e já de uma tendência a reprimir o tema, tendência que o estruturalismo contemporâneo leva até à escamoteação radical.

Freud compreende, ao que parece, que o *Fort-Da* não passa da retomada imitativa de um jogo proposto pelos adultos. Se a mãe percebe facilmente que o "o-o-o-o-o-" da criança significa *fort*, é porque ela serviu de modelo à criança; é ela, que lhe ensinou esse jogo, que de modo popular é infalivelmente acompanhado da palavra "Achou!". Freud acrescenta que não tem importância, no que se refere *ao valor afetivo do jogo*, se ele foi completamente inventado pela criança ou se foi adotado após uma sugestão exterior.

> *Für die affektive Einschätzung dieses Spieles ist es natürlich gleichgültig, ob das Kind es selbst erfunden oder sich infolge einer Anregung zu eigen gemacht hatte.* (p. 13)

Evidentemente, para nós não é sem importância que o processo de gênese simbólica seja proveniente de uma imitação. É fácil constatar que a imitação desempenha um papel essencial, em conjunção com a substituição, em todos os estágios da operação quase ritual descrita por Freud. A substituição não é primária, mas secundária, pois ela mesma não passa da imitação de uma substituição inerente a todos os processos vitimários, a todas as impulsões violentas que tendem irresistivelmente a passar de objeto a objeto... Isso quer dizer que mesmo sem dispor do mecanismo vitimário, Freud aproxima-se muito dele ao constatar, nesse texto, que existe entre a vingança e os procedimentos de substituição uma afinidade recíproca.

Freud compreende tanto a importância da imitação em tudo o que aí se esboça, que ele acredita ser necessário justificar a ausência de qualquer reflexão explícita a esse respeito. É supérfluo, ele escreve, assumir um instinto particular de imitação como motivo do jogo *Fort-Da*:

> *Aus diesen Erörterungen geht immerhin hervor, dass die Annahme eines besonderen Nachahmungstriebes als Motiv des Spielens überflüssig ist.* (p. 15)

Aqui, a ênfase é colocada na palavra "*besonderen*" e não se trata, para Freud, de recusar o papel da imitação. Se Freud tivesse refletido mais, teria compreendido que a possibilidade de uma *invenção* pura não é sustentável: ou a criança imita uma conduta já simbolizada pelos adultos, ou é o espírito de violência e de vingança que sugere a simbolização, propondo substitutos para a incapacidade em que nos encontramos de realmente nos vingarmos. Freud nunca chega a diferenciar completamente essas duas imitações, e evidentemente elas estão ambas presentes, uma vez mais, na seguinte frase, que evoca as artes imitativas da humanidade e particularmente a forma mais vingativa de todas, a tragédia. Tudo isso está presente como um *Nachahmen* dos adultos, muito análogo ao *Nachahmen* das crianças: "*Schliessen wir noch die Mahnungen an, dass das künstlerische Spielen und Nachahmen der Erwachsenen* [...]" (p.15).

A versão estruturalista ressalta certas intuições de Freud em direção à ordem diferencial, e isso não carece de interesse, mas esse ganho se realiza à custa de algo muito mais essencial, que aliás não consegue ser formulado completamente, mesmo nos melhores textos freudianos, e é claro que esse algo é o jogo mimético, que vai das formas mais elementares da imitação aos paradoxos dos duplos e à vítima expiatória. Tudo o que se dirige em Freud para esse essencial – seja no texto que estamos lendo, seja nos textos que já lemos, a dupla gênese edipiana, por exemplo, e *Zur Einführung des Narzissmus* – não somente não é desenvolvido pela leitura estruturalista, como é completamente silenciado, eliminado, arruinado, *sacrificado* à onipotência da ordem diferencial e estrutural.

Na verdade, podemos pensar que após Freud e, para além dele, dois caminhos se apresentam: um que irá manter o sagrado da Diferença, e que não poderá mais fazê-lo senão no nível da linguagem, e outro que irá se ligar, em Freud, ao que abala e subverte secretamente essa diferença. O primeiro pode ser definido ainda no interior do quadro psicanalítico e, na sua versão mais brilhante, coloca a ênfase em tudo que se refere à diferença linguística em Freud; ele sacraliza a linguagem no nível do *jogo de palavras* e constitui algo um tanto semelhante, sob muitos aspectos, à passagem de Molière a Marivaux.

O segundo só pode progredir descobrindo a *mimésis* de apropriação, ou seja, a natureza conflitual da imitação, e se acompanharmos suas consequências até o fim, essa descoberta fará inevitavelmente explodir os grandes mitos freudianos de Édipo e de Narciso. Portanto, ele não pode ser definido no interior do contexto psicanalítico. Em última análise, ele não pode apoiar-se mais em Freud do que se apoia nos outros mestres modernos da suspeita. Certamente, todos eles avançam na direção da vítima expiatória e da revelação evangélica, mas sempre recuando, se assim podemos dizer, e sempre virando as costas para a meta, um pouco como o Édipo de Sófocles que constitui o símbolo perfeito daquilo que tem se produzido entre nós; não, é claro, quando ele descobre realmente ser o autor dos crimes inverossímeis de que é acusado por seus concidadãos, mas quando lançou-se resolutamente na busca das causas e das responsabilidades, na pesquisa que deve determinar o culpado do assassinato fundador.

J.-M.O.: O segundo caminho aborda todos os problemas em razão dos duplos, da vítima expiatória e do jogo mimético em seu conjunto. Ele efetiva-

mente resolve os problemas deixados em suspenso ou escamoteados pelo estruturalismo. As redes aracnídeas de diferenças e as espantosas acrobacias que tanto fascinam os intelectuais há mais de quinze anos servem principalmente para dissimular a ausência de solução para todas as questões essenciais.

Talvez esses jogos estejam se tornando cansativos. E isso não é surpreendente, no que se refere a uma tese que só poderá se impor a partir do momento em que forem reafirmadas as grandes regras do pensamento científico, os grandes princípios de eficácia, de economia de meios e de simplicidade.

R.G.: Sem dúvida, é preciso tomar esses dois caminhos sucessivamente, começando pelo primeiro, para compreender que apenas o segundo é realmente fecundo: ele pode incorporar os resultados válidos do primeiro, ao passo que a recíproca não é verdadeira.

Se levarmos em conta as circunstâncias, ou seja, o fogo, o sacrifício, diremos que acontece com esses dois caminhos o mesmo que com esses povos que se fecham num impasse ou, ao contrário, se engajam num caminho pleno de futuro, conforme escolham para suas imolações rituais tal espécie no lugar de tal outra. É uma questão de sorte mais do que de talento. Certos povos escolheram sacrificar animais como vacas ou ovelhas, enquanto os ainus escolhiam o urso. Tenho a impressão de que temos aqui o equivalente das vacas e das ovelhas. Retiramos dessa escolha benefícios consideráveis e imerecidos, sem esforços excessivos. Em contrapartida, imaginem quanta paciência e virtuosismo são necessários ao domador de ursos para ensinar a esse animal seus truques mais sutis, para torná-lo capaz de exibir-se nos mais cultivados ambientes. E tudo isso sem nunca obter do urso nem um quarto dos serviços que o camponês mais obtuso pode conseguir do mais banal animal doméstico.

J.-M.O.: Para mostrar claramente que todas as suas leituras se relacionam umas às outras e que elas são igualmente eficazes em todos os planos, é preciso enfatizar aqui o paralelismo do erro de Lévi-Strauss na leitura dos mitos ojibwa e tikopia do *Totemismo hoje* e o erro lacaniano na leitura do *Fort-Da*. Assim como Lévi-Strauss vê apenas uma "imaculada concepção" do pensamento humano na "eliminação radical" e a "conotação negativa" do "fragmento eliminado", também o estruturalismo em psicanálise ressalta o aspecto puramente lógico na operação do *Fort-Da*, sem ver que Freud, mesmo sem ir até o fim, mistura a tudo isso o espírito de vingança, e a catarse sa-

crificial. Uma vez mais, Freud abre uma direção que o estruturalismo fecha temporariamente, mas mesmo esse fechamento não é inútil; ele realiza um tipo de análise sincrônica que vai fornecer um novo vigor à retomada da aventura essencial.

D. INSTINTO DE MORTE E CULTURA MODERNA

J.-M.O.: Segundo suas análises precedentes, eu constato: 1) que contrariamente a Freud, o desejo para o senhor é totalmente desvinculado do prazer. De certo modo, é ao contrário o prazer que vai a reboque do desejo. 2) O senhor chega a mostrar o mecanismo de reprodução dos "complexos" psicológicos que já intervieram na história do sujeito. E também explica por qual mecanismo esses "complexos" ou essas constelações de circunstâncias se repetem ou se agravam. 3) Se eu o acompanhei bem, o senhor deve, consequentemente, poder "desconstruir" o famoso " instinto de morte".

R.G.: De fato, agora é preciso abordar o que mais nos interessa em *Para além do princípio do prazer*, o problema da repetição. Freud distingue dois tipos de repetição: aquele de que já falamos, e que lhe parece explicável, pois ele remete, definitivamente, ao mecanismo do *Fort-Da*, ou do jogo ritual, destinado a garantir o controle de uma experiência desprazerosa. Esse primeiro grupo compreende as neuroses traumáticas e pode ser concebido segundo o modelo freudiano da impressão, do carimbo que a cada uso vai perdendo tinta e produzindo um exemplar menos nítido. No caso da neurose traumática, essa menor nitidez não se distingue do controle crescente da experiência traumatizante.

Sobre o segundo grupo de repetição, Freud confessa honestamente que não existe ainda nada, na psicanálise, que permita explicá-lo. Esse tipo de repetição só traz sofrimentos e pode acontecer mesmo com indivíduos "normais", pois eles não apresentam nenhum sintoma discernível e mostram-se essencialmente como vítimas passivas. É para esse tipo de repetição que Freud vai inventar a fábula de um instinto de morte, fundado na tendência dos corpos vivos de voltarem a um estado totalmente primordial que seria a ausência de vida. Nada é mais significativo que o modo pelo qual Freud conduz esse problema insolúvel da repetição que vai na direção do agrava-

mento e da morte. O sujeito é incapaz de fazer o que seu psicanalista deseja: reconhecer na experiência atual um fragmento de sua infância, em outros termos sua própria gênese edipiana, e convencer-se, por meio disso, de que as conclusões desse psicanalista são corretas; ele teima em repetir essa experiência e em reencená-la, desta vez com o próprio psicanalista. Em vez de uma psicanálise eficaz, temos uma "neurose de transferência".

Nesse contexto, a psicanálise só faz perder seu latim. Com quem esse fracasso deplorável pode acontecer? Com qualquer um, se levarmos em consideração o que se segue. Em algumas linhas, Freud descreve os efeitos do desejo mimético sem, é claro, relacioná-los com ele, pois seu princípio lhe escapa, mas de tal modo que não é possível deixar de reconhecer aí a dinâmica que descrevemos nesses últimos dias, dinâmica sobre a qual Freud admite aqui, com sua honestidade habitual, que ela escapa completamente à psicanálise:

> O que a psicanálise descobre por meio do estudo dos fenômenos de transferência nos neuróticos pode ser reencontrado também na vida de pessoas não-neuróticas. De fato, certas pessoas dão a impressão de serem perseguidas pela sorte, dir-se-ia que há algo de demoníaco em tudo que lhes acontece, e a psicanálise, há muito tempo, formulou a opinião de que tal destino se estabelecia independentemente dos acontecimentos exteriores, e podia ser relacionado a influências sofridas pelos sujeitos no decorrer da primeira infância. A obsessão que se manifesta nessa ocasião não difere muito daquela que leva o neurótico a reproduzir os eventos e a situação afetiva de sua infância, ainda que essas pessoas não apresentem os sinais de um conflito neurótico que tenha conduzido à formação de sintomas. Assim, conhecemos pessoas cujas relações com os próximos terminam todas do mesmo modo: ora são benfeitores que se veem, ao fim de algum tempo, abandonados por aqueles que eles cumularam de benefícios e que, longe de demonstrarem reconhecimento, mostram-se plenos de rancor, cheios de negra ingratidão, como se tivessem combinado que fariam aquele a quem deviam tanto beber até o fim o cálice da amargura, ora são homens cujas amizades terminam todas com a traição dos amigos; outros ainda passam a vida *alçando a um pedestal, seja para eles mesmos, seja para o mundo inteiro, tal ou tal pessoa, para logo renegar sua autoridade, precipitá-la da rocha tarpeia e substituí-la por um novo ídolo;* finalmente, conhecemos apaixonados cuja atitude sentimental com relação às mulheres atravessa sempre as mesmas

> fases e leva sempre ao mesmo resultado. Esse "eterno retorno do mesmo" só nos espanta quando se trata de uma atitude ativa e quando, tendo descoberto o traço de caráter permanente, a essência mesma da pessoa interessada, dizemos que esse traço de caráter, essa essência, só pode se manifestar pela repetição das mesmas experiências psíquicas. Mas ficamos mais espantados na presença de eventos que se reproduzem e se repetem na vida de uma pessoa quando essa se comporta passivamente em relação ao que lhe acontece, sem intervir aí de nenhum modo.[8]

É pelo instinto de morte que Freud irá responder a essa confissão de impotência, cuja honestidade nos deixa mudos de admiração e de entusiasmo. É claro que tudo isso nos é maravilhosamente conveniente, em particular quando lemos as linhas que acabo de sublinhar; essas linhas passam o mais perto possível do processo mimético sem chegar, apesar de tudo, a apreendê-lo completamente. Todos os fenômenos descritos por Freud, incluindo aqueles que se encontram fora do trecho que citamos, podem ser reduzidos ao processo definido nas linhas sublinhadas, ou seja, ao processo da rivalidade mimética e do modelo-obstáculo metamorfoseado inicialmente em ídolo, e a seguir em perseguidor abominável. Também é preciso observar, e isso é essencial, que o complexo de Édipo não consegue explicar esses fenômenos, entretanto tão análogos àqueles que Freud lhe atribui, e é exatamente pelo fato de Freud não invocá-lo aqui que ele se encontra tão próximo de nossa linguagem. Freud reconhece explicitamente que não é possível identificar na infância do paciente aquilo que provoca esse tipo de repetição; não existe nada aí que se assemelhe e que não se assemelhe aos sintomas reconhecidos pela psicanálise.

Se Freud possuísse um princípio de explicação único para os fenômenos que ele relaciona ao Édipo e para os fenômenos de que nos fala aqui, não há dúvida de que ele o adotaria. Não podemos ficar satisfeitos enquanto formos obrigados a remeter a duas explicações opostas dados que não se distinguem em nada no plano fenomenal. O próprio Freud qualifica de especulativa a fantasmagoria pseudocientífica que o leva então a postular seu "instinto de morte".

---

8. *Essais de psychanalyse*, p. 26-27; *Gesammelte Werke*, v. XIII, p. 20-21.

A hipótese do desejo mimético resolve sem esforço as dificuldades nas quais o próprio Freud se colocou. Em nossa discussão da dupla gênese edipiana mostramos que nenhuma reprodução ou repetição é concebível a partir daquela, e essa impossibilidade, por si só, deveria bastar para desqualificar a hipótese edipiana. Se examinarmos os dois tipos de repetição que são distinguidas em *Para além do princípio do prazer*, perceberemos que o texto é escrito do começo ao fim na perspectiva dessa desqualificação, embora Freud reserve, de modo puramente nominal, um domínio em que o Édipo continuaria a funcionar e a explicar certas coisas. É claro que Freud está longe de considerar explicitamente a possibilidade que tentamos desenvolver, e ele não poderia fazê-lo, por não conseguir identificar o princípio da rivalidade mimética. Entretanto, em *Para além do princípio do prazer*, ele submete suas próprias teses a uma crítica implícita que toma toda sua significação à luz da hipótese mimética.

Além das vantagens já sublinhadas, o princípio mimético apresenta a de tornar a repetição inteligível e mesmo necessária; ele restitui o próprio estilo dessa repetição e sua tendência ao agravamento constante, que pode levar à loucura e à morte; ou seja, a um termo que forçosamente aparece, ao observador incapaz de identificar o jogo mimético, como uma visada existencial direta. Postulando seu instinto de morte, Freud refaz mais uma vez o que o vimos fazer durante todas as etapas de seu percurso, ou seja, em todos os estágios do processo mimético. Ele enxerga o bastante para reconhecer que a "compulsão de repetição", sempre que não apresentar um caráter ritual ou pararritual, dirige-se para a morte; ele não enxerga o suficiente para identificar o princípio capaz de tudo unificar e de garantir uma explicação satisfatória para todos os fenômenos, sem exceção.

A prova de que o instinto de morte constitui uma solução fantasista é que ele é tão incapaz quanto o complexo de Édipo de servir de motor para as repetições no estilo do *Eterno marido*. A repetição de uma situação que já se produziu tem que se efetuar por *imitação*, se não da situação inteira, como Freud imagina no caso do Édipo, pelo menos de um certo elemento dessa situação, ou seja, o desejo do outro, o modelo-obstáculo.

É preciso dizer novamente aqui o que foi dito há pouco. Assim como não é possível "reproduzir" um triângulo servindo-se do triângulo edipiano,

como modelo,[9] tampouco se pode reproduzir esse mesmo triângulo ou qualquer outra situação desastrosa sob o efeito de algo como um "instinto de morte". Se o instinto de morte existisse realmente, ele também seria necessariamente considerado a imitação de um elemento da cena repetida. A não ser, é claro, que seja sugerido diretamente ao doente que ele se jogue pela janela ou sob as rodas de um automóvel. Como não é esse o caso, o instinto de morte, como o complexo de Édipo, só pode operar indiretamente e por meio dessa *Nachahmung* que aparecia no texto antes que se chegasse a esse último instinto, mas que desaparece completamente, desta vez, na fantasmagoria pseudocientífica.

Em ambos os casos, basta conceber a *Nachahmung*, a imitação, segundo o modo não-platônico, para resolver todas as dificuldades e tornar inúteis todos os postulados de Freud.

Vamos então nos desculpar de repetir ainda uma vez o mecanismo de repetição mimética. O sujeito que não pode decidir-se por si mesmo sobre o objeto que deve desejar, apoia-se no desejo de um outro. E automaticamente ele transforma o desejo-modelo em um desejo que se opõe frontalmente ao seu. Por não compreender o caráter automático da rivalidade, o imitador logo transforma o ato mesmo de ser contrariado, repelido e rejeitado, no excitante maior de seu desejo. Sob uma forma ou outra, ele irá incorporar mais violência ao seu desejo. Reconhecer essa tendência é admitir que o desejo, no limite, tende para a morte, a do outro, do modelo-obstáculo, e a do próprio sujeito.

Esse movimento do desejo mimético não só pode ser identificado nos doentes, naqueles que levam o processo mimético longe demais para *funcionar* normalmente, mas também, como dizia Freud, nas pessoas ditas "normais".

G.L.: Alienar-se ao obstáculo mimético é vagar por entre os túmulos em busca de cadáveres. É destinar-se à morte.

R.G.: Essa tendência encontra-se presente nos aspectos maiores da cultura contemporânea, de modo mais visível que na época de Freud. É ela que se concretiza de modo particularmente espetacular na rivalidade nuclear. Num ensaio notável, intitulado *A tanatocracia*, Michel Serres mostrou que o

9. Ver III, cap. IV, B.

empreendimento científico e tecnológico moderno é centrado na morte; tudo é organizado por ela e em torno dela.[10]

Tudo converge para a morte, mesmo os pensamentos que registram essa convergência, como o de Freud, ou o dos etologistas, que também acreditam reconhecer aí algo como um instinto, ou talvez essa famosa tendência à entropia que caracterizaria a evolução do universo em seu conjunto.

Se as ameaças que pesam sobre nós são o resultado de um instinto, se todos os avatares de nossa história são apenas um aspecto particular de uma lei científica inexorável, só resta entregarmo-nos ao movimento que nos arrasta; trata-se de um destino incontrolável.

Imaginar, como faz Freud, ainda um novo instinto, independente de todos os outros, e que os subjugaria todos, é não enxergar que o dinamismo do desejo mimético é *desde sempre* orientado para a loucura e a morte.

Freud não vê que as metáforas que ele usa no texto sobre o narcisismo – e lembremos, que revelam seu próprio desejo –, as metáforas que infantilizam, animalizam e criminalizam o objeto desejado, já estão bem adiantadas no caminho que conduz o desejo à morte.[11] Preferir o objeto que parece provido daquilo que Freud chama de um narcisismo intacto é tomar o obstáculo mimético por aquilo que há de mais vivo, enquanto na realidade ele nos arrasta para o sofrimento e o fracasso. Essa preferência não se distingue daquilo que, aliás, Freud chamará de masoquismo e daquilo que ele chama aqui de instinto de morte. É claramente o adicional de vida ou o adicional de prazer que faz que a coquete cintile aos olhos de Freud e de seu desejo. Mas é sempre o contrário que ela traz. É a um "empobrecimento libidinal", portanto, nas palavras do próprio Freud, a uma diminuição de força vital, que conduz o desejo objetal.

Freud separa o que seria preciso unir, por não reconhecer em seu princípio de prazer e seu princípio de morte dois efeitos parciais e pouco compreendidos de uma única e mesma causa, o desejo mimético. O desejo mimético acredita escolher o caminho mais fácil e mais vivo, mas na realidade é em direção ao obstáculo, à esterilidade e à morte que ele se dirige cada vez mais. Só o interessa aquilo que é hermeticamente fechado, apenas as por-

10. Michel Serres, *La traduction*, p. 73-104.
11. Ver III, cap. IV, G.

tas que não se abrem quando batemos nelas. É por isso que ele bate ali onde não existe mais ninguém para abrir, e chega mesmo a ver como portas os mais espessos muros.

É preciso recolocar os textos de Freud e Proust que lemos no movimento geral da cultura e da literatura contemporâneas. Em particular no domínio da metáfora, eles se inscrevem numa trajetória cuja significação geral não traz dúvidas; ela corresponde à obsessão crescente, consequentemente ao "endurecimento" do obstáculo mimético. "A autossuficiência bem-aventurada", o divino, em suma, tende a se refugiar nas formas de existência mais afastadas da nossa, e finalmente no próprio inorgânico, na substância impenetrável das mais resistentes matérias, como a pedra ou o metal. O desejo desemboca enfim na frieza vazia dos espaços da ficção científica, nesses buracos negros de que os astrônomos falam atualmente, de uma densidade tão temível que atrai para si toda a matéria num raio cada vez mais vasto, e, por isso mesmo, sua potência de atração nunca para de crescer.

J.-M.O.: Temos a sedução do "narcisismo intacto" ou a do *mana* polinésio, mas sob uma forma cada vez menos humana.

R.G.: É também o discurso cultural denunciado por Jean-Marie Domenach em *O selvagem e o computador*, cada vez mais "desavergonhado" e cada vez mais triste, cada vez mais fúnebre em sua falta de vergonha.[12] Esses Senhores da família estão todos aí atrás do carro fúnebre que nos arrasta para os lugares descritos pelo profeta Jeremias, aqueles que o desejo idólatra suscita a seu redor. Eis uma definição profética do desejo mimético e de suas consequências:

> Assim fala Iahweh:
> Ai do homem que confia no homem,
> e que faz de uma carne seu apoio
> e cujo coração se afasta de Iahweh.
> Ele se assemelha a um cardo na estepe:
> não sente nada quando a felicidade chega,
> e se fixa nos lugares queimados do deserto,
> terra salgada onde ninguém mora. (Jr 17, 5-6)

12. Ver especialmente "Le requiem structuraliste", p. 75-89.

E. O *SKANDALON*

J.-M.O: Como estamos falando novamente da Escritura judaico-cristã, não seria um bom momento para considerá-la sob o aspecto do desejo e da psicologia? Nas discussões consagradas à Escritura, tratou-se de sua potência reveladora sob o aspecto antropológico. Isso sem dúvida pressupõe que essa potência de revelação também se exerça nos domínios sobre os quais acabamos de falar, mas se for verdade, deveria ser possível tornar a coisa mais concreta, apontando as noções, os conceitos e os processos correspondentes ao que o senhor mesmo acabou de se referir. Hoje, quase todo o mundo está de acordo em relegar os Evangelhos às masmorras do pensamento mágico e primitivo. Nossas Escrituras são os únicos textos que não se beneficiam da reação contemporânea contra a condescendência de antigamente com respeito ao pensamento dito selvagem. Essa visão é de uma parcialidade e uma injustiça flagrantes. Mas será que não estaríamos nos arriscando a cair no erro inverso se exigíssemos do texto evangélico que ele iluminasse com uma luz superior à nossa um domínio tão moderno quanto a psicologia?

R.G.: Penso ser possível encarar o desafio, e demonstrar que os Evangelhos, nos últimos domínios que acabamos de tratar, dão mostras da mesma superioridade que em todos os outros âmbitos. O esforço para mostrar que a psicologia interdividual não se encontra ausente dos Evangelhos irá consistir principalmente numa reflexão quanto à palavra *skandalon* sobre a qual os exegetas quase nunca falam.

Skandalon é geralmente traduzida por escândalo, obstáculo, pedra na qual se tropeça, armadilha no meio do caminho. A palavra e seu derivado *skandalidzo*, causar escândalo, vêm da raiz *skadzo*, que significa "eu manco".

Temos todo um grupo de textos, nos Evangelhos, diretamente centrado na noção de escândalo, e outros em que essa noção intervém de modo significativo. Se reunirmos todos os usos, aparentemente muito heterogêneos para serem unificados, é impossível não concluir que o *skandalon* é o obstáculo da rivalidade mimética, o modelo que se opõe frontalmente aos empreendimentos de seu discípulo, e que se torna para ele uma fonte inesgotável de fascinação mórbida.

Nos Evangelhos, o *skandalon* nunca é um objeto material, é sempre um outro, ou sou eu mesmo alienado ao outro. Se os tradutores não fizessem

todo o possível, na maioria dos casos, para substituir a palavra *skandalon* por termos que lhes parecem mais inteligíveis, veríamos com mais clareza que o escândalo é sempre o obstáculo obsedante que suscita sob nossos passos o desejo mimético, com todas as suas vãs ambições e seus ressentimentos absurdos. Não é um obstáculo simplesmente colocado ali e que bastaria afastar, é a tentação por excelência do modelo que atrai ao se tornar obstáculo, e que se transforma em obstáculo enquanto atrai.

O *skandalon* é o próprio desejo, sempre mais obcecado pelos obstáculos que ele suscita, e multiplicando-os a seu redor. Portanto, ele deve ser o contrário do amor cristão:

> Aquele que ama seu irmão permanece na luz e nele não há qualquer *skandalon*. Mas quem odeia seu irmão está nas trevas, caminha nas trevas e não sabe aonde vai, pois as trevas cegaram seus olhos. (I, João, 2,10-11)

A infância é particularmente vulnerável aos efeitos das interferências miméticas. Sua imitação confiante corre a cada instante o risco de se dirigir aos desejos dos adultos e de transformar seus modelos em obstáculos fascinantes. Consequentemente, a infância é tão mais *duravelmente escandalizada* quanto mais for ingenuamente aberta às impressões que vêm dos adultos. O solene alerta a respeito da infância significa que o escândalo é um processo ao qual é tão difícil se esquivar quanto é fácil de se entregar. O adulto que escandaliza uma criança ameaça-a prendê-la para sempre no círculo mais estreito do modelo e do obstáculo mimético. O obstáculo é o fechamento, e esse se opõe à abertura da *acolhida*:

> Aquele que acolher uma pequena criança... por causa de meu Nome, é a mim que recebe. Mas se alguém escandalizar um desses pequenos que acreditam em mim, seria preferível para ele que lhe pendurassem ao pescoço uma pedra da mó que os jumentos fazem girar e fosse jogado nas profundezas do mar. Ai do mundo por causa dos escândalos! Com certeza é fatal que haja escândalos, mas ai do homem pelo qual o escândalo vem!
>
> Se tua mão ou teu pé te escandalizam, corta-os e atira-os para longe de ti. É melhor que entres mutilado para a Vida, do que ser jogado com os dois pés e as duas mãos no fogo eterno. E se teu olho te escandaliza, arranca-o e joga-o

> para longe de ti. Melhor é que entres com um olho só para a Vida do que, tendo os dois olhos, seres atirado na gema do fogo. (Mt 18, 5-9)

Notem a metáfora da pedra da mó que os jumentos fazem girar! Nessa passagem, há o melhor e o pior da psicanálise, e não há aquilo que existe em Freud de escandaloso e de escandalizado, ou seja, o enraizamento do ser individual no próprio escândalo, a tese absurda e mítica de um desejo parricida e incestuoso que condicionaria o aparecimento de toda consciência.

A segunda parte do texto que acabei de citar constitui um *locus classicus* para a nobre indignação dos humanismos fulminantes. Alguns chegam a sugerir que ela recomenda aos homens a automutilação para evitar que eles sucumbam a um pecado que, a seu ver, só poderia ser o "pecado contra a carne".

Busca-se a chave de todos esses textos na castração freudiana e em toda uma velharia pretensiosa que não esclarece em nada o verdadeiro alcance de uma noção como a do *skandalon*. O que o texto afirma é que nossa integridade física é pouca coisa ao lado das devastações de que o escândalo é capaz; é exatamente isso que constatamos o tempo todo.

O fato de que o inferno e Satã sejam associados ao escândalo confirma a identificação desse último ao processo mimético em seu conjunto. Satã não é somente o príncipe deste mundo, o príncipe de toda ordem mundana; ele também é o princípio de toda desordem, ou seja, o próprio escândalo; ele atravessa nosso caminho para se tornar obstáculo, no sentido mimético e evangélico.

Nesse aspecto, nada mais significativo do que a posição estrutural de Simão Pedro, quando da reação escandalizada na ocasião do primeiro anúncio, pelo Cristo, de sua paixão próxima:

> Pedro, tomando-o à parte, começou a repreendê-lo, dizendo: "Deus não o permita, Senhor! Isso jamais te acontecerá!". Mas ele, voltando-se, disse a Pedro: "Afasta-te de mim, Satã! Tu me serves de obstáculo, pois teus pensamentos não são os de Deus, mas os dos homens". (Mt 16, 23)

O grego diz: *skandalon ei emou*, e a Vulgata: *scandalum es mihi*. Nessa passagem, a realidade física do obstáculo é perfeitamente integrada à sua significação mimética. Para todos os homens que têm pensamentos humanos e

não divinos, a paixão, efetivamente, só pode constituir um escândalo. É por isso que o Cristo julga necessário prevenir seus discípulos, nos quatro Evangelhos, e realmente os previne muitas vezes, sem o menor sucesso. "Digo-vos isto para preservar-vos do escândalo" (João, 16,1).

Se o próprio Jesus corre o risco de ser escandalizado por Pedro é porque este último encontra-se em estado de escândalo. O escândalo é uma relação tão nefasta para aquele que o provoca quanto para aquele que o sofre. O escândalo é duplo, e a distinção entre o ser escandaloso e o ser escandalizado tende sempre a ser abolida; é o escandalizado que espalha o escândalo a seu redor. Por essa razão o Cristo diz "ai daquele por intermédio do qual o escândalo vem", pois sua responsabilidade pode estender-se até o infinito. Há algo de idólatra e de escandalizado no domínio que Jesus exerce sobre os discípulos antes da Paixão. Por isso eles nunca entendem do que realmente se trata. Eles ainda atribuem a Jesus o prestígio mundano do grande chefe, do "condutor de homens", ou do "*mestre*".

Os discípulos veem em Jesus alguém invulnerável, ou seja, o mestre de uma violência superior. E se eles o seguem, é para participar dessa invulnerabilidade, é para se divinizar no sentido da violência. Portanto, é inevitável que estejam escandalizados. É fácil ver isso um pouco mais tarde, quando do segundo anúncio por Jesus da morte que o espera e do escândalo que vai causar a seus amigos. Pedro, uma vez mais, exclama: "Se todos se escandalizam a teu respeito, eu nunca me escandalizarei". Cristo anuncia então a Pedro sua tripla negação, ou seja, o novo contágio mimético e violento ao qual Pedro não pode deixar de sucumbir no momento em que a opinião pública vai se voltar contra Jesus. Imaginar-se invulnerável ao escândalo é ter pretensão à autossuficiência da divindade violenta, expondo-se portanto a uma queda próxima.

O fato de que Pedro seja nomeado Satã, nas palavras atribuídas ao Cristo, confirma novamente que Satã é assimilado ao modelo-obstáculo mimético. Todo o tradicional conjunto de imagens de Satã corresponde a uma visão muito pouco mitificada do jogo mimético. Nos Evangelhos encontramos tanto o tipo de texto que acabamos de citar, que "desconstrói" completamente Satã assimilando-o ao princípio mimético, quanto outro tipo de texto, no qual Satã continua a desempenhar um papel pessoal, mas que faz intervir, de modo muito exato, os mesmos dados. É o caso da Tentação no deserto. Apesar do cenário

mitológico, Satã aparece aqui, em última análise, como o obstáculo-modelo mimético, princípio violento de toda dominação terrestre e de toda idolatria, pois busca desviar para si a adoração devida unicamente à divindade.

> Então o diabo levou-o ainda a um monte muito alto, mostrou-lhe todos os reinos do mundo com sua glória e lhe disse: "Tudo isso te darei se prostrado me adorares". Então Jesus lhe disse: "Vai-te Satanás, pois está escrito:
> Ao Senhor teu Deus adorarás
> e a ele só prestará culto." (Mt 4, 8-10)

J.-M.O.: Os Evangelhos são escritos em grego, mas é no Antigo Testamento e não nos gregos que devem ser buscados os antecedentes da palavra *skandalon*, assim como da palavra *Logos*, como de todas as grandes noções evangélicas. *Skandalon* é em primeiro lugar a tradução, na Bíblia grega dos Setenta, de um termo hebreu que significa a mesma coisa: obstáculo, armadilha, pedra de tropeço.[13]

R.G.: No Antigo Testamento, o termo pode ser empregado a propósito de obstáculos materiais, por exemplo aqueles que são colocados para impedir a passagem de um exército (Jdt. 5, 1). Numa passagem muito curiosa do Levítico é proibido aos judeus colocar sob os passos de um cego o equivalente hebraico do *skandalon*:

> Não amaldiçoaras um mudo e não porás obstáculo diante de um cego, mas temerás teu Deus. Eu sou Iahweh. (Lv 19, 14)

Essa frase encontra-se em meio a uma série de prescrições que se relacionam ao próximo e destinadas a manter o bom entendimento na comunidade, exatamente antes da frase: "Amarás teu próximo como a ti mesmo" (Lv 19,18).

No Antigo Testamento da coleção Pléiade, uma nota sugere que a frase sobre os mudos e os cegos ordena aos fiéis "não abusar das enfermidades do próximo". Também numa nota, a Bíblia de Jerusalém comenta da seguinte maneira a prescrição a respeito do mudo: "Por sua vez ele não pode respon-

13. Francisco Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, p. 1206-1207.

der amaldiçoando". Em outros termos, ele é incapaz de represálias.[14] Mas, coisa estranha, todas as prescrições que seguem ou precedem essas duas, visam impedir aquilo que pode suscitar as represálias e desencadear a vingança interminável:

> [...] Não difamarás os teus e não sujeitarás a julgamento o sangue de teu próximo. Eu sou Iahweh. Não terás em teu coração ódio por teu irmão. Deves repreender teu compatriota e assim não terás o fardo de um pecado. Não te vingarás e não guardarás rancor contra os filhos de Israel. Amarás teu próximo como a ti mesmo. (Lv 19, 16-18)

Em suma, o texto fala tanto de violências contra aqueles que são capazes de responder e de difundir a violência no seio da comunidade quanto das violências contra aqueles que são incapazes de responder, em particular os enfermos, contra os quais, como vimos, a violência que busca um exutório tende a se polarizar. É a recusa de tudo que se assemelha ao *pharmakos* grego e outros ritos de bodes expiatórios *humanos*. Proibir as violências contra aqueles que são capazes de represálias é tornar mais prováveis do que nunca as violências contra aqueles que são incapazes disso e que, por essa razão, correm um sério risco de servir de vítimas expiatórias. É totalmente dentro do espírito do Antigo Testamento identificar a relação entre os dois tipos de violência, o modo pelo qual ambas se articulam, assim como recusar a todas simultaneamente. Mas recusá-las todas é engajar a comunidade na via da super-humanidade, é em última análise substituir todas as prescrições negativas e formais pelo formidável: "Amarás teu próximo como a ti mesmo", e é realmente nessa fórmula que desemboca a passagem. Mais uma vez, estamos no mesmo terreno que os mitos ojibwa e tikopia, mas a diferença no tratamento dos enfermos é espantosa![15]

A pedra de escândalo é implicitamente associada ao enfermo e à vítima expiatória. E o escândalo por excelência, no Antigo Testamento, é a idolatria, ou seja, a vítima expiatória sacralizada sob a forma de um objeto material e

---

14. *Ancien Testament*, I, p. 348; *Bible de Jérusalem*, p. 125.
15. Ver I, cap. IV.

sólido, do obstáculo divinizado. A idolatria é a pedra de tropeço por excelência, a armadilha preparada para o povo hebreu: é tudo que tende a desviar o povo do caminho em que Iahweh o engaja.

Por um paradoxo surpreendente, mas explicável, o Deus que busca liberar os homens do obstáculo e da sacralização desse obstáculo também parece ser aquele que semeia os obstáculos, que multiplica as armadilhas sob os passos de seus fiéis. O escândalo divino é ligado à recusa do culto sacrificial:

> Vossos holocaustos não me agradam
> E vossos sacrifícios não me comprazem;
> Por isso assim falou Iahweh:
> Eis que porei para este povo
> Obstáculos em que tropeçarão,
> Pais e filhos, todos juntos,
> Vizinho e amigos, irão perecer. (Jr 6, 20-21)

Há aí algo para comover os bons apóstolos do humanismo moderno, as belas almas que se compadecem de um judaísmo perpetuamente obcecado – é o que se afirma – pelo mais cruel de todos os "pais" sacrificiais.

O Deus da Bíblia é ao mesmo tempo o rochedo inalterável, o refúgio que nunca falta, e para aqueles que se obstinam na idolatria, o obstáculo por excelência, exatamente por privar os idólatras dos altares que lhes servem de apoio e que garantem o equilíbrio precário de suas comunidades. Ele então aparece como o responsável pela crise interior dos dois Reinos. Aos olhos dos profetas, esses furores simétricos em que se fundem as diferenças, sem que uma verdadeira solidariedade substitua a antiga ordem, constituem a verdadeira causa da decadência, e depois da queda desses dois Reinos, bem mais que os inimigos exteriores cujo papel se limita, em suma, a concluir a desagregação interna de um povo pouco a pouco deslocado sobre o obstáculo que cada um representa para o outro:

> Ele é santuário, pedra de tropeço
> e o rochedo que fará cair
> as duas casas de Israel;
> armadilha e laço

> para os habitantes de Jerusalém.
> Muitos tropeçarão, cairão e se despedaçarão,
> serão apanhados no laço e capturados. (Is 8,14)

Em muitas passagens, o jogo do obstáculo fascinante, ao mesmo tempo humano e divino, aparece como uma espécie de triturador, um verdadeiro trator, que supostamente funciona sob a supervisão de Iahweh mas que muito visivelmente refere-se ao jogo das interferências miméticas e das relações interdividuais.

O pensamento profético nunca desvenda completamente a lei que separa os antagonistas potenciais e o desejo mimético que, depois de ter corroído essa lei, torna-se mais conflitual exatamente por não se encontrar mais lá. Embora revele mais claramente o jogo do mimetismo, esse pensamento tende a implicar Deus em todo o processo, a ver nele inicialmente aquele que coloca a lei e a seguir aquele que, retirando-a lentamente dos homens, irá induzi-los em tentação, ao mesmo tempo que lhes propõe uma moral mais alta. Os homens sucumbem a essa tentação; eles não compreendem essa moral mais alta, e é sempre o mesmo Deus que os castiga, "vertendo sobre eles sua ruindade", ou seja, abandonando-os à violência recíproca.

A incapacidade do pensamento moderno em reconhecer o caráter profundamente inerte e protetor da lei, a confusão permanente da lei e do obstáculo mimético perpetuam, até certo ponto, a incapacidade veterotestamentária de reconhecer o caráter estritamente humano do jogo mimético e da escalada violenta que daí resulta.

O pensamento moderno sobre o desejo, de Hegel a Freud, de Heidegger a Sartre e todos neofreudismos, reichianos, lacanianos, marcusianos etc., sem esquecer mais diversas psicopatologias, com suas classificações rígidas, tem por inteiro um caráter propriamente veterotestamentário, diante da gênese puramente mimética da ordem e da desordem que corresponde à noção neotestamentária do *skandalon*. Sempre há restos de idolatria violenta, ora na concepção da lei, da transgressão e da linguagem, ora na ideia nunca completamente abandonada de que Iahweh "reserva-se a vingança". É exatamente por essa razão que todos os pensamentos modernos, em seu antiteísmo crispado, agarram-se obstinadamente à leitura sacrificial do texto

evangélico, ou seja, a uma leitura veterotestamentária do Novo Testamento. Sempre e por toda parte temos a mesma incapacidade de desconstruir até o fim a Diferença sacralizada.

Certamente não há Deus para colocar obstáculos fascinantes sob os passos dos fiéis, mas não há tampouco Lei para substituir Deus nesse papel, como imaginam as falsas sabedorias que nossa cultura tanto preza. Os textos do Levítico que lemos são muito mais importantes que a recomendação de não comer os cabritinhos no leite de sua mãe e, no entanto, ninguém fala deles. Por quê? Porque eles mostram claramente que, longe de constituir um obstáculo e uma tentação para os homens, a lei é a primeira a se esforçar para afastar os obstáculos e prevenir as ocasiões de queda.

São os pais e os filhos, são os vizinhos e amigos que se tornam obstáculos uns para os outros. O Antigo Testamento é próximo dessa verdade, mas nunca chega a explicitá-la totalmente: nunca se apropria dela por completo. Portanto, sobre sua divindade, assim como sobre a do cristianismo, persistem restos de sacralização violenta; há toda uma violência que continua atribuída à vítima expiatória e que, consequentemente, ainda não recai totalmente sobre a *geração* exposta à mensagem evangélica.

À medida que as barreiras entre os homens desaparecem, os antagonismos miméticos se multiplicam, os homens tornam-se uns para os outros essa pedra de tropeço que o Antigo Testamento apresenta como tendo sido colocada pelo próprio Iahweh, sob os passos tanto de um quanto de outro. Da mesma forma, o pensamento moderno, cada vez mais ridiculamente, assimila essa mesma pedra a uma lei na realidade sempre mais falha. Chegar à sistematização evangélica é suprimir qualquer vítima expiatória divina ou legal, é ir até o extremo do processo, é reconhecer que, num mundo onde há cada vez menos barreiras fixadas e institucionalizadas, há cada vez mais chances para que os homens se tornem um para o outro o obstáculo fascinante, para que eles se escandalizem reciprocamente.

Ai do mundo por causa dos escândalos! Certamente é necessário que haja escândalos, mas ai do homem por intermédio do qual vem o escândalo! Como os homens não querem comportar-se como se deve para transformar sem sofrimentos ou perigos o Reino da violência em Reino de Deus, é inevitável que haja escândalos. Temos aí um processo histórico inelutável mas que

nada tem a ver com a divindade. É por intermédio do homem que vem o escândalo, e ele só vem para outros homens, num processo circular que é o dos duplos e de todos os avatares do desejo mimético sobre os quais falamos nesses últimos dias.

Para compreender totalmente o estreito parentesco entre o erro sacrificial na exegese propriamente religiosa e o erro dos pensamentos que acreditam escapar do "cristianismo" sob pretexto de fazerem da própria leitura sacrificial, confundida com o texto, uma nova vítima expiatória – o que equivale, vamos repetir, a perpetuá-la –, é preciso notar a tendência do puritanismo religioso, desde Orígenes até nossos contemporâneos, de dar uma interpretação puramente sexual dessa noção de escândalo cujo alcance, acreditamos, é infinitamente mais vasto. Essa polarização sobre a sexualidade corresponde de modo exato ao pansexualismo da psicanálise, que no fundo é apenas um fetichismo desse mesmo obstáculo interpretado uma última vez de forma excessivamente unilateral, no sentido sexual.

G.L.: Para confirmar o que o senhor está dizendo, seria necessário acrescentar em apêndice à segunda edição da obra que estamos redigindo, todas as resenhas sobre a primeira que o acusarão de desconhecer o caráter fálico e castrador dessa noção bíblica de obstáculo e escândalo, permitindo assim que seus autores se tranquilizem tanto a respeito de sua perspicácia superior quanto sobre a potência iniciadora ímpar da sacrossanta psicanálise.

R.G.: Imagino que o senhor tenha razão. Em suma, foi preciso esperar pelos Evangelhos para que a pedra de escândalo fosse completamente desmitologizada. Seguir a noção de obstáculo em sua evolução histórica é seguir a Bíblia em seu enorme esforço para libertar-se dos mitos sacrificiais e desembocar na revelação evangélica. Se não compreendemos o *skandalon* neotestamentário não é por causa dessa noção, que nada tem de obscura, mas porque nosso pensamento permanece mitológico e sacrificial, ao passo que o dos Evangelhos não o é. Não compreendemos a concepção puramente mimética e estrutural que os Evangelhos colocam em primeiro plano por permanecermos, como sempre, em pensamentos menos avançados. Acreditamos desmontar as engrenagens do pensamento mais forte com o auxílio do mais fraco, um pouco como alguém que se esforçasse por lapidar um diamante com algo menos duro que ele:

> Eis que porei em Sião uma pedra,
> uma pedra testemunha,
> angular, preciosa, fundamental.
> Aquele que acreditar não vacilará
> e tomarei o direito como medida
> e a justiça como nível. (Is 28, 16-17)

J.-O.M.: Nas perspectivas cristãs tradicionais, que são excessivamente influenciadas pela filosofia, por não chegarem à lógica propriamente evangélica, a passagem do veterotestamentário ao neotestamentário é definida como uma "espiritualização" e uma "idealização". Vemos bem aqui, no caso do *skandalon*, que essa passagem deve ser definida diferentemente.

Para passar do veterotestamentário ao neotestamentário, não se trata de desmaterializar o obstáculo, e de fazer dele uma espécie de fantasma metafísico; é completamente o contrário. No Antigo Testamento, o obstáculo conserva um caráter ao mesmo tempo demasiadamente concreto e excessivamente metafísico. Nos Evangelhos, o obstáculo é o outro da fascinação metafísica, o modelo e o rival mimético.

R.G.: Por isso a noção tem um alcance considerável. De um lado, ela está completamente enraizada no Antigo Testamento, e esse enraizamento não nos permite esquecer a estrutura fundamental da interferência fascinante, que não tem nenhum lugar nos pensamentos modernos do desejo e que constitui, segundo toda a evidência, a razão essencial de sua falência. De outro, a noção evangélica de *skandalon* elimina tudo o que subsiste ainda de "coisista" e de "reificado", assim como de sacralizado na noção veterotestamentária. Isso significa que o texto evita todos os impedimentos simétricos, os obstáculos nos quais o pensamento filosófico, dos gregos até nós, nunca deixou de cair, o empirismo e o positivismo de uma parte, e de outra a subjetivação, a idealização e a desrealização de todas as coisas.

Os Evangelhos dizem que não se deve buscar o Cristo nos falsos extremismos e nas falsas oposições suscitadas pelas disputas em escalada dos duplos. A revelação, quando vier, será fulgurante:

> Se portanto vos disserem: "Ei-lo no deserto", não vades até lá; "Ei-lo em lugares retirados"; não creiais; Pois assim como o relâmpago parte do oriente e

brilha até o poente, assim será a vinda do Filho do Homem. Onde estiver o cadáver, aí se ajuntarão os abutres. (Mt 24, 26-28)

Mesmo em sua acepção moderna, que faz do escândalo uma simples representação, o escandaloso nunca pode ser definido de modo unívoco. Nele, o desejo e a indignação reforçam-se reciprocamente por um *feedback* que não pode ser referido senão ao jogo das interferências miméticas; o escandaloso não seria escandaloso se ele não se constituísse em exemplo irresistível e impossível oferecido à imitação dos homens, modelo e antimodelo ao mesmo tempo.

Isso quer dizer que o escandaloso implica tudo o que uma noção como a de ressentimento de Nietzsche pode implicar em correspondência ao jogo mimético. Mas o *skandalon* enfatiza aquilo que deve ser enfatizado: a relação modelo-discípulo, a psicologia *interdividual* e não a psicologia individual como exige ainda em Nietzsche a distinção – sacrificial e vitimária – entre um "bom" desejo que seria a "vontade de potência" e um "mau", que seria o "ressentimento".[16]

A indignação escandalizada é o desejo febril de diferenciar o culpado e o inocente, de atribuir responsabilidades, de desvelar a ignomínia até o fim e de castigá-la como ela merece. O escandalizado quer esclarecer as coisas; existe nele uma ardente paixão de revelar o escândalo e de amarrá-lo ao pelourinho. É claro que esse elemento de curiosidade ávida e mórbida coaduna-se com a paixão de desmistificação de que falamos acima. É o escândalo que evoca a desmistificação, e a desmistificação, longe de pôr fim ao escândalo, propaga-o por toda parte e o universaliza. Toda a cultura contemporânea resume-se a isso. É preciso que o escândalo exista para ser desmistificado, e a desmistificação reforça o escândalo que pretende combater. Quanto mais as paixões se exasperam, mais desaparece a diferença entre os adversários.

Em suma, é esse exatamente o processo da crise mimética, mas levado a um paroxismo inédito. De fato, o escândalo é a própria violência, e o saber violento da violência, por vezes sob formas mais sangrentas e explícitas, as grandes perseguições e continentes inteiros sob o peso da mais grotesca

---

16. R. Girard, "Superman in the underground", *M.L.N.*, p. 1169-1185, dez. 1976.

opressão, outras sob as formas sutis e ocultas que se apresentam na linguagem da não-violência e da solicitude com relação a todos os infelizes.

Se examinarmos o texto evangélico, perceberemos que mesmo ali onde não se menciona o *skandalon*, trata-se do mesmo tipo de relações interdividuais; é o jogo do escândalo e da desmistificação recíproca que é denunciado em textos aos quais nada falta para serem exemplares:

> Não julgueis para não serdes julgados. Pois com o julgamento com que julgais sereis julgados, e com a medida com que medires sereis medidos. Por que reparas na palha no olho do teu irmão, quando não percebes a trave que está no teu? E como poderás dizer a teu irmão: "Deixa-me tirar a palha do teu olho", quando tu mesmo tens uma trave no teu? Hipócrita, tira primeiro a trave do teu olho, e então verás bem para tirar o cisco do olho do teu irmão. (Mt 7, 1-5)

A palha é um julgamento temerário do qual meu irmão se torna culpado em relação a outro. É a hipocrisia que pensa se esquivar do jogo ao denunciar a hipocrisia do outro.

Não é o acaso que coloca a trave no olho capaz de perceber a palha. A perspicácia do crítico é real. A palha está realmente ali no olho desse irmão que eu condeno. Mas eu não enxergo que minha própria condenação reproduz os traços estruturais do ato condenável, sob uma forma ressaltada pela própria incapacidade dessa perspicácia de voltar-se contra si própria. Em cada nível dessa espiral, o juiz imagina estar escapando do julgamento que dirige contra os outros. Ele acredita estar do outro lado de algum "corte epistemológico" intransponível, em algum "tipo lógico" ou em alguma "metalinguagem" que o coloca ao abrigo da circularidade que ele constata com tanto vigor em todos os níveis colocados abaixo dele.

Na metáfora evangélica, a série palha–trave permanece aberta; nada pode interromper a circularidade do julgamento. Não existe um lugar de onde a verdade possa falar, exceto aquele de onde fala o próprio Cristo, aquele da vítima perfeitamente inocente e não-violenta, que apenas ele ocupa.

Na Epístola aos romanos figura uma outra expressão da mesma simetria entre os duplos, do julgamento que busca acertar as contas com o outro sem jamais conseguir. Aqui, temos o comentário perfeito da palha e da trave:

> Por isso és inescusável, ó homem quem quer que sejas, que te arvoras em juiz; pois julgando a um outro, condenas a ti próprio; pois praticas as mesmas coisas tu que julgas. (Rm 2,1)

À luz do que precede, concebemos por que o Cristo alerta os discípulos contra o *skandalon* que ele próprio pode constituir para eles. Ele priva os homens das últimas muletas sacrificiais, e se esquiva cada vez que esses querem torná-lo o substituto daquilo de que os priva, fazendo dele um chefe ou um legislador. Ele acaba de arruinar as formas míticas e rituais que moderam o escândalo, mas isso aparentemente ocorre em pura perda, pois ele acaba se afundando no irremissível escândalo da cruz.

O que escandaliza os crentes e é considerado simplesmente absurdo aos olhos dos incrédulos é que a cruz possa ser apresentada como uma vitória. Eles não compreendem no que exatamente poderia consistir essa vitória. Se voltarmos uma última vez ao conjunto constituído pela "parábola dos vinhateiros homicidas" e aos comentários de que ela é objeto, veremos que o escândalo aí figura em posição significativa.

Os exegetas não sabem por quê, em seguida a essa parábola que revela uma vez mais o assassinato fundador, o Cristo apresenta a si próprio como o autor dessa revelação e como aquele que transtorna inteiramente a ordem da cultura humana, para ocupar de modo visível e a partir de então explícita a posição da vítima fundadora. No texto de Lucas, a essa primeira adição que já parece desconcertante ou supérflua a muitos acrescenta-se o escândalo que parece ainda menos bem-vindo, e que eles dizem resultar de uma pura e simples "contaminação verbal" ou metonímica. Em outros termos, é o simbolismo da *pedra* angular que evocaria a *pedra* de escândalo, mas a aproximação, em última análise, não tem nem pé nem cabeça. Eis a passagem em questão:

> Jesus, porém, fixando neles o olhar, disse: "Que significa então o que está escrito: A pedra que os construtores tinham rejeitado tornou-se a pedra angular? Aquele que cair sobre essa pedra se quebrará todo, e aquele sobre o qual ela cair o esmagará". (Lc 20, 17-18)

Alguns comentadores lamentam a maldade que prejudicaria a mensagem evangélica, principalmente no texto de Lucas, sempre considerado o

mais benévolo. Eles se consolam com a ideia de que a frase ameaçadora não tem realmente um lugar no texto, e que ela teria aí se imiscuído em virtude de uma associação puramente homonímica.

Na realidade, temos aqui mais do que uma mera questão de palavras. Se não compreendermos isso no ponto em que nos encontramos agora é porque verdadeiramente temos olhos para não ver e ouvidos para não ouvir. O escândalo por excelência é a vítima fundadora finalmente revelada e é o papel desempenhado por Cristo nessa revelação. É exatamente isso que afirma o salmo citado pelo Cristo. Todo o edifício cultural repousa sobre essa pedra-chave que é a pedra rejeitada pelos construtores. E o Cristo é exatamente essa pedra que se tornou visível. É por essa razão que não existe vítima que não seja ele, e que ninguém vem em auxílio de qualquer vítima sem vir em auxílio a ele. Com certeza, o não-entendimento e a incredulidade dos homens fundam-se aqui em sua incapacidade de reconhecer o papel que a vítima fundadora desempenha na antropologia fundamental.

A prova de que a associação entre a pedra angular e a pedra de escândalo não é fortuita é evidentemente, em primeiro lugar, o Antigo Testamento, em que ela já está presente, mas sob uma forma menos explícita e sobretudo menos racional. Há ainda outro texto do Novo Testamento em que essa associação pode ser encontrada, a primeira Epístola de Pedro:

> Para vós, então, os crentes, ela será um tesouro precioso, mas para os incrédulos, a pedra que os construtores rejeitaram, essa se tornou a pedra angular, uma pedra de tropeço e uma rocha *que faz cair*. Eles tropeçam porque não creem na Palavra, é bem para isso que foram destinados. (2, 7-8)

A cruz é o escândalo supremo não simplesmente no sentido da majestade divina que sucumbe ao suplício mais ignóbil; de fato, coisas análogas podem ser encontradas na maioria das religiões. Mas no sentido mais radical de uma revelação, pelos Evangelhos, do mecanismo fundador de qualquer prestígio mundano, de toda sacralização, de toda significação cultural. Aparentemente, a operação evangélica é quase homóloga a todas as operações religiosas anteriores. Por isso, todos os nossos pensadores não veem a menor diferença entre elas. Na realidade, no seio dessa aparente semelhança desenrola-se ou-

tra operação, propriamente inaudita, que desacredita e desconstrói todos os deuses da violência, por revelar o verdadeiro Deus que não possui a menor violência. Toda a humanidade pós-evangélica sempre se chocou e continua se chocando contra esse mistério. Portanto, não é uma vã ameaça e não é uma maldade gratuita que faz o Texto por excelência dizer o que inevitavelmente se produziu desde então, e vai continuar a se produzir, apesar das circunstâncias atuais que tornam essa revelação cada vez mais manifesta. Como para os primeiros ouvintes dos Evangelhos, a pedra rejeitada pelos construtores constitui para nós a pedra de tropeço permanente. Recusando escutar o que nos é dito, estamos nos forjando o mais temível destino. E ninguém, fora de nós mesmos, é responsável por isso.

É para todos aqueles que se fecham ao entendimento do texto e que reagem como escandalizados que o Cristo desempenha esse papel escandaloso. Esse papel é explicável, mas paradoxal, pois o Cristo não oferece a menor concessão à rivalidade e às interferências miméticas. Não há nele desejo de apropriação. Em consequência, qualquer vontade realmente orientada para Jesus jamais irá se chocar contra o menor obstáculo. Seu jugo é fácil e leve o seu fardo. Não há ameaça de ficarmos aprisionados na oposição maligna dos duplos.

Os Evangelhos e o Novo Testamento não preconizam uma moral da espontaneidade. Eles não afirmam que o homem deva renunciar à imitação; eles recomendam que se imite o único modelo que não corre o risco, se o imitarmos realmente como as crianças imitam, de transformar-se para nós em rival fascinante:

> Aquele que diz que permanece nele, deve também se conduzir como ele se conduziu. (I, João 2, 6)

Aos prisioneiros da imitação violenta que sempre se dirigem para o fechamento opõem-se os fiéis da imitação não-violenta, que não podem encontrar nenhum obstáculo. Como vimos, as vítimas do desejo mimético são aqueles que batem em todas as portas obstinadamente fechadas, e que só buscam ali onde não há nada a ser encontrado. À aposta perdida que visa o Ser na resistência mais obstinada opõe-se o caminho do Reino, árido em aparência, mas na realidade o único fecundo e na verdade fácil, pois mesmo se

oposições muito reais nos esperam, elas não são nada ao lado dos obstáculos suscitados pelo desejo metafísico:

> Pedis e vos será dado; buscai e achareis; batei e vos será aberto; pois todo o que pede recebe; o que busca acha e ao que bate se lhe abrirá. (Mt 7, 7-8)

Seguir o Cristo é renunciar ao desejo mimético, é portanto chegar a esse resultado. Um exame atento do texto evangélico irá revelar a presença, um pouco por toda parte, do tema do obstáculo temido pelo fiel e retirado no último momento, no instante mesmo em que ele acredita chocar-se contra ele. O exemplo mais surpreendente é o das mulheres na manhã da Ressurreição. Elas só trazem na cabeça histórias de cadáveres, de embalsamamento e de túmulos. Elas se angustiam imaginando a pedra que fecha o túmulo e que deveria impedi-las de chegar a termo de seus esforços que é, evidentemente, o cadáver de Jesus. Por trás dos obstáculos o que há são cadáveres; todos os obstáculos são espécies de túmulos. Quando elas chegam, nada do que esperam está mais lá; não há mais nem obstáculo, nem cadáver:

> Passado o sábado, Maria Madalena e Maria, mãe de Tiago, e Salomé compraram aromas para ungir o corpo. De madrugada, no primeiro dia da semana, elas foram ao túmulo ao nascer do sol. E diziam entre si: "Quem rolará a pedra da entrada do túmulo para nós?". E erguendo os olhos, viram que a pedra já fora removida; ora, ela era muito grande. (Mc 16, 1-4)

PARA CONCLUIR...

G.L.: Quando o senhor fala de um sentido irrecusável, espera-se que lhe seja colocada a famosa questão "de onde o senhor está falando?", sempre polêmica e certamente retórica, pois se trata de mostrar que no interior da linguagem não existe nenhum lugar privilegiado de onde qualquer verdade absoluta possa ser descoberta.

R.G.: Estou completamente de acordo que tal lugar não existe; como vimos, é por essa razão que a Palavra que se afirma como absolutamente verdadeira só fala na posição da vítima que está sendo expulsa. Sua presença entre nós não é humanamente explicável.

A prova de que aqui não se trata de uma fórmula de retórica é que durante dois mil anos essa palavra permaneceu desconhecida no interior mesmo da enorme publicidade que ela recebia. Se hoje esse desconhecimento está desaparecendo é por razões históricas maiores sobre as quais falamos, e isso ocorre para todos os homens *ao mesmo tempo*.

No contexto puramente etnológico de nossas primeiras discussões, a vítima fundadora aparecia somente como a primeira hipótese coerente nas ciências do homem. À questão "de onde o senhor está falando?", eu então responderia: "Não tenho ideia, e pouco me importa. Comparemos os seus resultados com os meus". Infelizmente, aqueles que colocam a questão "de onde o senhor está falando?" não se interessam pelos resultados concretos. Eles falam

muito dos textos, mas nunca fazem os textos falarem. Quando apresentamos uma hipótese tão eficaz quanto a nossa, temos mais a fazer do que responder à questão "de onde o senhor está falando?". Nunca se sabe de onde parte uma hipótese, e isso não tem nenhuma importância.

No contexto da revelação evangélica, a situação apresenta-se de modo um pouco diferente. Não posso acreditar que eu tenha sido o primeiro a quem a hipótese se apresentou. Trata-se só de uma redescoberta, e ela se inscreve no processo histórico em que também se inscrevem os esforços anteriores para sistematizar a antropologia e o desejo. Vejo bem que tudo é governado, em última análise, pelo próprio texto evangélico, para além da inevitável leitura ainda sacrificial que jorra necessariamente dele e da crise mimética subsequente.

Nossa própria identificação da vítima fundadora é inteiramente determinada pela identificação prévia e a única essencial que o texto evangélico realiza. Pode-se pensar que aspectos muito importantes que nos escapam serão algum dia revelados. Toda identificação da verdade permanece submetida ao texto evangélico. E a identificação atual não deve repousar sobre uma relação privilegiada com esse texto ou mesmo sobre uma potência de leitura particularmente notável. É por meio da história, indiretamente desencadeada por ele, é graças à lenta decomposição do cristianismo sacrificial que a leitura autêntica do texto evangélico se impõe cada vez mais. Sob a pressão das circunstâncias que nós mesmos forjamos, somos irresistivelmente obrigados a corrigir o erro da leitura sacrificial. Como recusamos levar a sério as advertências que esse texto nos dirige a respeito da violência, é muito logicamente sob o aspecto de uma violência a partir de agora desmesurada que a verdade desse texto deve se anunciar a nós. De fato, essa violência sem medida aparece pela primeira vez como puramente humana e não mais divina, sem que consequências irremediáveis logo resultem daí para a humanidade desmitologizada.

Todos os dados da antropologia fundamental na sua relação com a Escritura judaico-cristã estão agora à disposição de todos os homens. Basta aproximar todos os textos – evangélico, etnológico e histórico – e dar um pequeno empurrão para que tudo tenda para o sentido não-sacrificial. Como esse empurrão situa-se no prolongamento de todos os pensamentos críticos dos séculos XIX e XX, era preciso que em algum momento alguém se encarregasse de dá-lo.

A prova de que nos situamos na mesma trajetória histórica de todas as pessoas de que falamos é que nós as tratamos com o mesmo espírito polêmico e a mesma alegre injustiça que eles próprios manifestam em relação a seus predecessores. Como eles, somos movidos pela ambição mundana de refutar os pensamentos dominantes e suplantá-los. Nossa única vantagem sobre eles é que nos encontramos num ponto mais avançado sobre um único e mesmo impulso histórico que se acelera cada vez mais e que conduz sempre a mais verdade.

J.-M.O.: Sua resposta à questão "de onde o senhor está falando?" não pode satisfazer àqueles que a colocam. Ela repousa sobre uma noção de história que o estruturalismo e seus seguidores não podem aceitar. Eles só verão nisso uma regressão sub-reptícia para uma forma ou outra de hegelianismo.

R.G.: É bem provável. E no entanto essa noção de história não nos obriga a modificar o que dissemos sobre a hipótese e sobre seu caráter científico. A hipótese tem um caráter científico por não ser diretamente acessível à intuição empírica ou fenomenológica. Para o espírito filosófico ainda dominante nas metodologias das ciências do homem, a própria noção de hipótese é inconcebível. Tudo continua submetido a um ideal de controle imediato, de contato direto com os dados que talvez constitua um aspecto do que é chamado em nossa época de "metafísica da presença". Uma disciplina não se torna realmente científica senão a partir do momento em que ela renuncia a esse ideal de controle direto e em que ela considera os dados com suficiente desprendimento para se perguntar se o princípio a partir do qual eles se tornariam realmente sistematizáveis não é inacessível à intuição direta.

Em suma, o espírito científico é uma espécie de *humilitas* astuta que aceita se afastar dos dados e buscar ao longe o que não foi possível descobrir perto. Para o espírito filosófico, afastar-se assim dos dados é renunciar ao único saber concebível que é apreensão imediata, tomada sem intermediário. O afastamento que suprime uma certeza, na verdade enganosa, garante ao contrário a única possibilidade de verificação que interessa a ciência. Embora a hipótese seja suficientemente afastada dos dados para permanecer separada deles, será possível efetuar confrontações, antes impossíveis, que são as únicas a nos mostrar se essa hipótese é adequada ou inadequada.

G.L.: É interessante observar que Lévi-Strauss, em *O pensamento selvagem,* entrega-se a considerações sobre o pensamento científico em que a no-

ção de hipótese não desempenha nenhum papel. O pensamento científico é definido como pensamento dos engenheiros.[1] Na realidade, o verdadeiro pensamento científico é o da pesquisa pura que formula hipóteses, a partir das quais certas aplicações se tornam possíveis. Os engenheiros só operam no nível dessas aplicações.

R.G.: A crítica das ciências do homem, em *les Mets et les Chobeb** [*As palavras e as coisas*] de Michel Foucault, apoia-se na noção de *dublê empírico-transcendental* (p. 239-333). Isso equivale a dizer que o homem é ao mesmo tempo objeto e sujeito do saber. Essa é uma crítica filosófica das metodologias filosóficas nas ciências do homem. É o velho argumento do olho que não consegue enxergar a si mesmo.

A ciência não dá atenção a esse argumento. Ela não leva de forma alguma em consideração uma possibilidade que certamente nunca se realizou nas ciências do homem, mas que não é absolutamente impensável, a possibilidade de um saber hipotético, no sentido em que a tese de Darwin é hipotética.

Sem dúvida, é impossível afirmar de antemão que uma hipótese satisfatória pode ser descoberta, ou mesmo que ela existe. Se nos colocamos à sua procura é porque os dados religiosos e etnológicos *parecem* sistematizáveis. Ninguém pode afirmar que eles o sejam *antes que aconteça efetivamente essa sistematização.*

O espírito científico é expectativa absoluta. A prova de que esse espírito ainda falta nas ciências do homem é que ninguém, ou quase, diante de minha hipótese se pergunta: "Será que isso funciona?". Objeções teóricas e dogmáticas me são contrapostas. A maioria dos espíritos permanece dominada pela "metafísica da presença".

J.-M.O.: Se consegui seguir seu raciocínio, é entretanto necessário que essa metafísica seja abalada para que sua hipótese se torne formulável, e seja aqui mesmo formulada. Enquanto a filosofia continuar potente, qualquer pensamento sobre a hipótese permanece inconcebível. Para que as ciências do homem atinjam o estágio científico é preciso que elas se tornem hipotéti-

---

* Refere-se à numeração de página da edição francesa.

1. *La pensée sauvage*, p. 25-35.

cas, e elas não podem se tornar hipotéticas enquanto as metodologias dogmáticas continuarem a nos iludir.

R.G.: O fim das ilusões quanto à eficácia dessas metodologias não se distingue do fim da ilusão metafísica e filosófica. Já disse que levo a sério a ideia de que a filosofia esgotou seus recursos. Na realidade, já faz tempo que esse acontecimento se produziu, se é que ele seja um. A crise da filosofia é a mesma que a crise de todas as diferenças culturais, mas seus efeitos são longamente adiados, e os filósofos que se referem à filosofia como acabada afirmam ao mesmo tempo que não é possível pensar fora dela. Acredito, ao contrário, que o fim da filosofia é a possibilidade, enfim, de um pensamento científico no domínio do homem, e ao mesmo tempo, por mais estranho que isso pareça, é o retorno do religioso; é o retorno do texto cristão numa luz renovada, não por uma ciência que lhe seria exterior, mas pelo fato de que ele próprio é essa ciência chegando em nosso mundo.

Ele não somente é essa ciência, como também é a ciência do próprio retardamento de sua ação, em virtude de uma leitura enganosa dele mesmo, leitura visivelmente prevista por ele, como todos os efeitos de *diferença* que daí decorrem. Não há nenhuma contradição em apresentar a hipótese da vítima expiatória 1) como uma hipótese científica análoga a todas as outras, e 2) em afirmar ao mesmo tempo que o surgimento dessa própria hipótese é o resultado de uma história governada pelo texto em que figura a própria hipótese em sua formulação original, perfeitamente explícita embora nunca identificada, paradoxalmente, pelas inúmeras leituras desse mesmo texto.

G.L.: Irão lhe dizer, certamente, que é o senhor que está se perdendo na metafísica mais irracional. Penso que o senhor responderá que essa hipótese total é, em primeiro lugar, o meio de tornar inteligíveis não somente os textos da etnologia religiosa, mas o texto do mundo ocidental e moderno, e em particular de explicar a aparição nesse mundo do "texto de perseguição", e do que decorre dele...

RG.: A partir de agora, tudo está subordinado à hipótese e ao texto que a formula, pois tudo se torna legível à sua luz.

Há pessoas que não compreendem que sejamos levados a violar certos tabus do pensamento atual; eles não compreendem que na pesquisa tudo deve ser subordinado aos resultados. Eles transformam em ideologia princí-

pios metodológicos que são impostos por um certo ideal do saber e que não devem constituir barreiras para os progressos posteriores.

Os epígonos enfatizam ainda mais os tabus metodológicos do presente pelo fato de eles próprios se situarem na retaguarda do movimento que abraçam e de não conseguirem conceber aquilo que o ameaça senão sob a forma de uma regressão para um passado do qual mal se liberaram. Interpretando o momento de que são testemunhos de modo excessivamente absoluto, eles não veem que uma nova abertura que talvez tenha se tornado possível exatamente por aquilo que eles abraçam de maneira exclusiva demais irá reconduzir ao campo teórico tudo o que seu próprio esquema parecia definitivamente eliminar. Durante algum tempo, por exemplo, imaginou-se, pelo menos na França, que qualquer perspectiva evolucionista, qualquer dimensão temporal, estava mais ou menos eliminada das ciências do homem pelo sincronismo estruturalista. Amanhã, ninguém mais irá falar disso.

Há mais ou menos dois séculos, os únicos pensamentos vigorosos são exclusivamente críticos e destruidores. Penso que eles realizam, mas nunca até o fim, uma luta contra o sentido mitológico, cujo testemunho primeiro e essencial, em nosso mundo, continua sendo o que chamamos de "texto de perseguição".[2] Portanto, esses pensamentos são inseparáveis da dominação exercida em nosso universo pelo texto judaico-cristão. Todos esses pensamentos dirigem-se para a revelação do mecanismo fundador; eles todos tendem, mas sem o saber, a reencontrar o que já está formulado nesse texto e a torná-lo manifesto. Tudo isso se manifesta por meio, ainda, do desejo mimético e das impulsões sacrificiais. Todos esses pensamentos denunciam formas de perseguição particulares e eles as denunciam à custa de outras formas que permanecem à sombra e que se perpetuam, ou até mesmo se agravam.

Tanto nos discursos privados do delírio e da psicose quanto nos discursos políticos e sociológicos, a desconstrução do sentido é inseparável da exibição, ainda unilateral e vingadora, de certas vítimas no lugar de outras. O princípio vitimário como universal é oculto.

O que caracteriza nossos discursos, mesmo os mais entusiasmados e aparentemente benévolos, mesmo aqueles que se consideram os mais insignifi-

---

2. Ver I, cap. V, B.

cantes, é sua natureza radicalmente polêmica. As vítimas estão lá, e são armas que cada qual aguça contra o vizinho, num esforço desesperado para conseguir em algum lugar, mesmo que seja num futuro utópico indeterminado, uma zona de inocência que ele irá habitar sozinho ou em companhia de uma humanidade regenerada. Assim, por um paradoxo bizarro mas lógico, o próprio sacrifício está em jogo na luta entre os duplos, cada um acusando os outros de se entregarem a ele, cada um tentando acertar suas contas com o sacrifício por um último sacrifício que expulsaria o mal para sempre. "Até João, existiram a Lei e os Profetas; desde então o Reino de Deus foi anunciado e todos se esforçam para entrar nele pela violência" (Lc 16,16).

Certamente, era preciso que tudo isso acontecesse, pois os homens não querem renunciar ao sacrificial de comum acordo, e todos juntos. Mas todos esses pensamentos cumpriram sua obra negativa. Eles despedaçavam e devoravam as formas sacrificiais que os precediam e nada mais sobrou, agora, para atacar; só lhes resta destruírem uns aos outros. A partir daí estão tão mortos quanto suas vítimas. Eles se assemelham aos parasitas que acabam por perecer, por falta de alimentos, na carcaça dos animais que mataram.

Essa falência não pode mais deixar de ser percebida, e tampouco a forma pela qual ela se produz, na prodigiosa circularidade do julgamento que, em nosso mundo, se volta infalivelmente contra seu autor: "Tu não julgarás, homem, pois tu que julgas, tu praticas a mesma coisa". Temos todos sob os olhos um exemplo colossal cujo alcance apenas os intelectuais mais corajosos começam a perceber.[3] Legiões de intelectuais, gerações inteiras dedicaram-se a denunciar a cumplicidade, muitas vezes real, de seus contemporâneos com formas sociais opressivas e tirânicas. Ora, eis que eles próprios estão convencidos de cumplicidade com a mais horrível opressão, a mais formidável tirania que a cruel história dos homens já deu a luz.

Diante desse espetáculo, somos tentados a concluir que o pensamento crítico é apenas uma tentativa de justificação pessoal, e que é preciso renunciar a ela, pois ela só faz erguer os homens uns contra os outros. Fugimos do universal, desejamos nos refugiar em qualquer regionalismo intelectual, talvez abjurar o próprio pensamento.

---

3. André Glucksmann, *Les maîtres penseurs*, Bernard-Henri Lévy, *La barbarie à visage humain.*

G.L.: A falência da modernidade só se prolonga e amplifica na imensa onda de ceticismo que vem depois dela.

R.G.: Dizem que não há linguagem digna de fé fora das equações mortíferas, de um lado, da ciência, de outro, uma fala que reconhece sua própria inutilidade e recusa-se de forma ascética ao universal. Sobre as conjunções inauditas que testemunhamos, sobre a reunião, sempre mais efetiva, de toda a humanidade em uma única sociedade, nada haveria de dizer de decisivo, nem mesmo de pertinente. Nada disso teria nenhum interesse. Seria preciso inclinar-se diante dos sistemas do infinitamente grande e do infinitamente pequeno, pois eles dão mostras de sua potência... explosiva, mas não haveria lugar para nenhum pensamento à altura do homem, nenhuma reflexão abordando de frente o enigma de uma situação histórica sem precedente, a morte de todas as culturas.

Destinar os homens ao não-sentido e ao nada no momento mesmo em que eles encontram os meios de tudo aniquilar num piscar de olhos; confiar o futuro do ambiente humano a indivíduos que a partir de agora não possuem outros guias senão seus desejos e seus "instintos de morte" não é muito reconfortante, e isso diz muito sobre a impotência da ciência e das ideologias modernas para controlar as forças que elas colocaram à nossa disposição.

E esse ceticismo absoluto, esse niilismo do conhecimento, apresenta-se muitas vezes de modo tão dogmático quanto os dogmatismos que o precedem. Recusa-se hoje toda segurança e toda autoridade, mas isso num tom, mais do que nunca, seguro e autoritário.

No mundo moderno, só nos desfazemos de um puritanismo para recairmos em outro. Não é mais de sexualidade que os homens devem ser privados, mas de algo que lhes é ainda mais necessário, o sentido. O homem não vive apenas de pão e sexualidade. O pensamento atual é a castração suprema, pois é a castração do significado. Todo o mundo vigia seu vizinho para surpreendê-lo em flagrante delito de crença no que quer que seja; não lutamos contra os puritanismos de nossos pais senão para cair num puritanismo bem pior que o deles, o puritanismo da significação que mata tudo o que toca ao seu redor; ele resseca todos os textos, e espalha por toda parte o tédio mais morno no interior mesmo do inaudito. Por trás de sua aparência falsamente serena e desenvolta, é o deserto que ele propaga à sua volta.

J.-M.O.: Mas o reencontro com o sentido não pode acontecer sobre a base mentirosa do passado. O pensamento crítico que absorvemos opõe-se a isso, e mais ainda as catástrofes históricas do século XX; a falência das ideologias, os grandes massacres totalitários, e a paz atual exclusivamente fundada sobre o terror unânime do átomo. Tudo isso torna caducas para sempre não só as ilusões de Rousseau e de Marx, mas tudo que ainda puder ser inventado nesse gênero.

R.G.: É muitíssimo importante encontrar um sentido invencível e inexpugnável, mas sem trapacear nem com as exigências que vêm do mundo terrível em que vivemos, nem com as que se impõem às mais rigorosas pesquisas, a recusa de qualquer etnocentrismo por exemplo, e mesmo de qualquer antropocentrismo...

Qual pensamento pode satisfazer tais exigências? Não será um pensamento derivado dos mestres do século XIX, Hegel, Marx, Nietzsche e Freud. E tampouco devemos buscá-lo do lado dos restos mesquinhos que ainda se reclamam do cristianismo, seja em sua versão diretamente sacrificial, seja na versão "progressista" que pensa repudiar o sacrifício, mas que na realidade continua mais que nunca seu tributário, pois imola grande parte desse texto a um ideal que ironicamente não reconhece que ele é o único a atingir. O cristianismo sacrificial continua a brandir raios divinos cada vez mais ridículos, enquanto seu *duplo* progressista sufoca completamente a dimensão apocalíptica, privando-se assim do maior trunfo que tem em mãos sob pretexto de que o mais importante é *tranquilizar*... E penso que nem valha a pena dizer algo sobre aqueles que, considerando a Escritura como um cadáver, se esforçam por tornar mais lenta sua corrupção com injeções de clorofórmio freudo-marxista estruturalizado...

Tentamos assumir as exigências do momento em que vivemos. Chegamos mais longe que nossos predecessores na recusa do antropocentrismo, pois enraizamos nossa antropologia na vida animal.

E é no prolongamento de todos os pensamentos críticos dos séculos XIX e XX, e é indo mais longe que eles na escalada iconoclasta do moderno que chegamos não mais numa modalidade qualquer do princípio vitimário, que ainda se oporia a outras modalidades, mas no reconhecimento desse mesmo princípio, único realmente central e universal. A tese da vítima fun-

dadora constitui a conclusão lógica dos grandes pensamentos ateus do século XIX. Ela desconstrói inteiramente o sagrado da violência, assim como de todos os seus sucedâneos filosóficos e psicanalíticos.

E é no mesmo impulso que surge agora o texto judaico-cristão que parece cada vez mais semelhante a todos os outros enquanto a vítima fundadora não é revelada. Ele aparece de repente como radicalmente outro, pelo fato mesmo de que essa revelação se efetuou em primeiro lugar nele, e de que não soubemos nem reconhecê-la nem assimilá-la, aliás como ele próprio anunciou.

Os que se declaram partidários de uma intertextualidade sem fronteiras chegariam ao mesmo resultado se seguissem até o fim o princípio de que se reclamam, e se incorporassem às suas análises o texto etnológico, o texto religioso e o texto de perseguição. Então, eles veriam que tudo se sistematiza em razão da vítima expiatória, mas que uma nova e única diferença nunca antes identificada não pode deixar de surgir entre os textos que refletem o desconhecimento do princípio vitimário, todos míticos ou derivados da mitologia, e a Escritura judaico-cristã, a única a revelar esse mesmo desconhecimento.

É claro que não podemos separar dessa revelação o dinamismo antissacrificial que no final das contas anima toda a Escritura judaico-cristã. Podemos distinguir na Bíblia uma série de etapas orientadas para a atenuação e depois para o desaparecimento completo dos sacrifícios. Esses devem portanto aparecer à luz que já os apreende, pelo menos em sua juventude, o grande pensador bíblico Moisés Maimônidas; não são instituições eternas e realmente desejadas por Deus, mas muletas que se tornaram necessárias pela fraqueza da humanidade. São meios imperfeitos dos quais os homens devem se desfazer.[4]

Tese admirável e que constitui apenas um testemunho entre outros da inspiração não-sacrificial perpetuada no judaísmo medieval e moderno. Não posso me impedir de mencionar aqui um princípio talmúdico frequentemente citado pelos exegetas de inspiração judaica como Emmanuel Lévinas ou André Neher, e qualificado por eles de "bem conhecido". Segundo esse princípio, como acusado que tenha contra si a unanimidade de seus juízes

4. *The guide for the perplexed*, XXXII, p. 322-327.

deve ser imediatamente libertado. A unanimidade acusadora é suspeita como tal! Ela sugere a inocência do acusado.[5]

Esse princípio merece ser mais bem conhecido ainda. Nossas ciências humanas e, em primeiro lugar, a etnologia necessitam muito de um pouco mais de sensibilidade para as virtudes contagiosas, sacrificiais e mitológicas, da sugestão mimética...

Volto a meu tema principal e constato que, a partir de nossas análises, não é apenas o Antigo Testamento, mas todas as religiões da humanidade que se mostram como etapas intermediárias entre a animalidade e aquilo que está em jogo na etapa atual, ou seja, nosso desaparecimento definitivo ou nosso acesso a outras formas de consciência e de liberdade de que mal suspeitamos, por estarmos tão envoltos em mitos, a partir de agora mitos da desmistificação, que acreditamos conduzir bem por nossos próprios meios, mas que nos arrastam para a morte já que não restam mais Outros a serem desmistificados, desde que a presunção e a vaidade ingênuas dão lugar ao terror de uma violência praticamente desmascarada.

Na perspectiva da humanidade, há continuidade entre as experiências passadas e a experiência atual. Em todas as grandes crises, sempre se tratou, de fato, de expulsar a violência para fora da comunidade, mas nas religiões e nos humanismos de antigamente, essa expulsão da violência se realizou pagando seu preço, ou seja, à custa de vítimas e de um "fora" humano de toda sociedade humana. Hoje, trata-se de algo análogo e muito diferente. Trata-se de rejeitar a violência e de reconciliar os homens, mas desta vez sem nenhuma violência e sem que haja "fora". É por isso que a continuidade entre todas as religiões, na perspectiva do homem, não impede de maneira alguma a ausência de qualquer contato, de qualquer continuidade e de qualquer cumplicidade entre o Logos hoje definitivamente arruinado, o da violência sacrificadora, e o Logos sacrificado cuja pressão sobre nós aumenta a cada dia.

É isso, acredito, que existe de mais maravilhoso: de um lado, uma ruptura absoluta, e, de outro, uma continuidade que pode nos reconciliar com o passado humano em seu conjunto, e principalmente com o presente, com

---

5. Mais extraordinário ainda, é preciso ressaltar, é o "célebre dito talmúdico", também citado por Emmanuel Lévinas em *Difficile liberté*, p. 119: "No dia em que se repetir a verdade sem dissimular o nome daquele que foi o primeiro a enunciá-la, o Messias virá".

nossa própria cultura, que não merece nem a idolatria que lhe dedicavam outrora, nem as maldições com que é injuriada hoje. Não é extraordinário que a perspectiva mais radical sobre nossa história cultural seja, no final das contas, a única tolerante, a única benevolente, a mais alheia a essa política idiota da terra devastada que praticam há mais de um século os intelectuais ocidentais, esses filhos mimados da cultura? Vejo aí o cúmulo da bondade e também, de certo modo, o cúmulo do humor.

Os pensadores cristãos tradicionais reconheciam apenas a ruptura entre o cristianismo e todo o resto, mas eles não tinham os meios de demonstrar sua existência. Os pensadores anticristãos reconheciam apenas a continuidade, mas sem compreender sua verdadeira natureza. Entre os contemporâneos, vejo apenas Paul Ricoeur sustentar e demonstrar obstinadamente que ambas são necessárias, particularmente em seu belo trabalho sobre a *Simbólica do mal.*

A leitura não-sacrificial da Escritura judaico-cristã e o pensamento da vítima expiatória podem assumir a dimensão apocalíptica do presente sem recair nas convulsões histéricas do "fim do mundo". Ela nos faz ver que a crise atual não é um impasse absurdo em que nos teríamos lançado sem razão, por um simples erro de cálculo científico. Em vez de atribuir significações ultrapassadas à nova situação da humanidade, ou de tudo fazer para impedi-la de significar, essa leitura renuncia às escapatórias. Se nós mesmos nos forjamos um destino tão estranho é para tornar visíveis simultaneamente aquilo que sempre foi a cultura humana e o único caminho que a partir de agora permanece aberto para nós, o de uma reconciliação que não excluirá ninguém e que não deverá mais nada à violência.

À luz da leitura não-sacrificial, a crise atual não se torna menos temível, mas ela adquire uma dimensão de futuro, ou seja, um sentido realmente humano. Uma humanidade nova está em gestação, ao mesmo tempo muito semelhante e muito diferente daquela com a qual nossas utopias agonizantes sonharam. Não compreendíamos de modo algum e durante muito tempo ainda compreenderemos mal do que a humanidade sofre, e o que é necessário para liberá-la. Ao menos já enxergamos que de nada vale nos condenarmos uns aos outros ou maldizer nosso passado.

J.-M.O.: O que me espanta aqui é a recusa dos extremismos gêmeos a que sempre chega em toda parte a tese do jogo mimético e da vítima funda-

dora; talvez porque, sendo a única radicalmente revolucionária, ela nos libere de todas as falsas oposições das quais os pensamentos atuais não conseguem se desfazer. No plano do desejo, por exemplo, a tese nos libera do terror místico, da sacralização puramente maléfica que dominou os séculos puritanos para ser seguida, desde o fim do século XIX, por uma sacralização benéfica, primeiramente do surrealismo e depois de certo freudismo, prolongados em nossos dias por inúmeros epígonos.

R.G.: Principalmente é preciso enxergar que não existem *receitas*; não há mais *pharmakon*, mesmo marxista ou psicanalítico. Aliás, não é de receitas que precisamos, e tampouco de sermos tranquilizados, mas de escapar à insensatez. Por maior que seja a parte do "som e da fúria que não significam nada", os sofrimentos públicos e privados, as angústias dos doentes mentais, as lutas políticas não são privados de sentido. Mesmo que seja por, a cada instante, estarem expostos a essa reviravolta irônica do julgamento contra o juiz que lembra o implacável funcionamento da lei evangélica em nosso universo. É preciso aprender a amar essa justiça de que somos todos as vítimas e os executores. A paz que ultrapassa o entendimento humano só pode surgir para além dessa paixão da "justiça e do julgamento" que infelizmente nunca acabamos de viver, mas que confundimos cada vez menos com a totalidade do Ser.

Acredito que a verdade não é uma palavra vã, ou um simples "efeito", como se diz hoje. Penso que tudo que possa nos desviar da loucura e da morte, a partir de agora, participa dessa verdade. Mas não sei como falar dessas coisas. Apenas os textos e as instituições parecem-me ser abordáveis, e sua aproximação parece-me luminosa sob todos os aspectos. Reconheço sem embaraço que para mim existe uma dimensão ética e religiosa, mas esse é um resultado de meu pensamento, e não um pensamento de retaguarda que governaria minha pesquisa de fora. Sempre acho que se eu conseguisse comunicar a evidência de certas leituras, as conclusões que se impõem a mim também se imporiam ao meu redor.

Comecei a reviver descobrindo não a vanidade total, mas a insuficiência da crítica literária e etnológica diante dos textos literários e culturais que ela acredita dominar. Isso foi antes de chegar à Escritura judaico-cristã. Nunca pensei que esses textos estivessem aí para serem contemplados passivamente, como belezas naturais, árvores de uma paisagem, por exemplo, ou longín-

quas montanhas. Sempre esperei que o sentido fosse inseparável da vida. O pensamento atual nos arrasta para o vale dos mortos cujos esqueletos ele cataloga um a um. Estamos todos nesse vale, mas cabe somente a nós ressuscitar o sentido, aproximando uns dos outros todos os textos, sem exceção, e não apenas alguns deles. Toda questão de "saúde psicológica" parece-me estar subordinada àquela, mais ampla, do sentido por toda parte perdido ou ameaçado, mas que só espera o sopro do Espírito para renascer. Agora só falta esse sopro para suscitar a cada um a experiência de Ezequiel no vale dos mortos:

> A mão de Iahweh veio sobre mim e me conduziu pelo espírito de Iahweh e me colocou no meio do vale, um vale cheio de esqueletos. Ele fez que eu o percorresse por entre eles em todos os sentidos. Ora, os esqueletos eram muito numerosos sobre o solo do vale e estavam completamente secos. Ele me disse: "Filho de Homem, porventura esses esqueletos viverão?". Eu disse: "Senhor Iahweh, és tu que o sabes." Ele me disse: "Profetiza sobre esses esqueletos. Tu lhes dirás: "Ossos secos, ouvi a palavra de Iahweh..." Eu profetizei como me ordenara. Ora, fez-se um ruído no momento em que eu profetizava; houve um tremor e os ossos aproximaram-se uns dos outros. Eu olhei: eles estavam recobertos de nervos, a carne crescia e a pele estendia-se por cima, mas não havia espírito neles. E ele me disse: "Profetiza ao espírito, profetiza, Filho de Homem. Tu dirás ao espírito: Assim fala o Senhor Iahweh. Venha dos quatro ventos, espírito, sopra sobre esses mortos, e que eles vivam." Profetizei conforme me ordenara, e o espírito veio neles, e eles reviveram e se viram eretos sobre seus pés, grande, imenso exército. (Ez 37, 1-10)

BIBLIOGRAFIA

ALBRIGHT, W. F. *From Stone Age to Christianity*. Nova York: Doubleday, 1957.

ARENDT, H. *The origins of totalitarism*. Nova York: Harcourt, 1966

______. *On violence*. New York: Harcourt, 1970.

AUERBACH, E. *Scenes of European Literature*. Nova York: Meridian Books, 1959.

Balandier, G. *Anthropologie politique*. Paris: PUF, 1967.

______. *Sens et puissance*. Paris: PUF, 1971.

BANDERA, C. *Mimesis conflíctiva*. Madri: Gredos, 1975.

BARTH, K. *Das Wort Gottes und die Theologie*. Munique: Kaiser, 1925.

BARTH, M. *Ephesians*, Anchor Bible. Nova York: Doubelday, 1974. 2 v.

BARTHES, R. La lutte avec l'ange. *Analyse structurale et exégèse biblique*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1971. p. 27-39.

BARTHOLOMEW JR., G. A.; JOSEPH, B. Ecology and the protohominids. *Culture and the evolution of man*. Nova York: Oxford University Press, 1962. p. 20-37.

BATESON, G. *Steps to an ecology of the mind*. Nova York: Ballantine Books, 1972.

______. *Naven*. Stanford University Press, 1972.

BENVENISTE, É. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Minuit, 1969. 2 v.

BERNHEIM, H. *Hypnotisme et suggestion*. Paris: Doin, 1910.

BROWN, Raymond, *The Gospel according to John, Anchor Bible*. Nova York: Doubleday, 1966-1970. 2 v.

BRUN, J. *Le retour de Dionysos*. Desclée, 1969.

BULTMANN, R. *Foi et compréhension*. Paris: Seuil, 1969.

______. *Primitive Christianity*. Nova York: Meridian Books, 1956.

BURKERT, W. *Homo Necans: Interpretationen altgriechischen Opferriten und Mythen*. Berlim: De Gruyter, 1972.

CAILLOIS, R. *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard, 1950.

______. *Les jeux et les hommes*. Paris: Gallimard, 1958.

______. *La dissymétrie*. Paris: Gallimard, 1973.

CAMUS, A. *La chute*. Paris: Gallimard, 1956.

CAPLOW, T. *Two against one, coalitions in triads*. Englewood Cliffs. Nova Jersey: Prentice-Hall, 1968.

CASTELLI, E. (ed.) *Herméneutique et eschatologie*. Paris: Aubier, 1971.

CHABROL C.; MARIN, L. *Le récit évangélique*. Paris: Aubier, 1974.

CHARCOT, J.-M. *Leçons du mardi à la Salpêtrière*. Progrès Médical, 1892.

CLAUDEL, P. Du sens figuré de l'Écriture. *Introductoin au livre de Ruth*. Paris: Gallimard, 1952, 19-121.

CLÉMENT, O. Dionysos et le ressucité. *Évangile et Révolution*. Paris: Centurion, 1968.

COON, C. S. *The hunting people*. Boston: Little Brown, 1971.

CULLMANN, O. *Christologie du Nouveau Testament*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1968.

DAHL, N. A. Der Erstgeborene Satans und der Vater des Teufels. *Apophoreta* (Maenchen Festschrift). Berlim: Töpelmann, 1964. p. 70-84.

DAMISCH, H. D'un Narcisse à l'autre. *Nouvelle revue de psychanalyse*, Gallimard, v. 13, p. 109-146, 1976.

DANIÉLOU, J. *Origène*. Paris: Table Ronde, 1948.

DARWIN, C. *The origin of species*. 6. ed. Londres: John Murray, 1888.

______. *The expression of the emotions in man and animals*. The University of Chicago Press, 1965.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *L'Anti-Œdipe*. Paris: Minuit, 1972.

DERRIDA, J. *La dissémination*. Paris: Seuil. 1972.

DODD, C. H. *The interpretation of the fourth gospel*. Londres: Cambridge University Press, 1953.

DOLS, M. W. *The black death in the Middle East*. Princeton University Press, 1977.

DOMENACH, J.-M. *Le retour du tragique.* Paris: Seuil, 1967.
______. *Le sauvage et l'ordinateur.* Paris: Seuil, 1976.
DOSTOIÉVSKI, F. *L'eternel mari.* In: *L'adolescent.* Trad. Fr. de Boris de Schloezer. Paris: Gallimard, 1956, p. 949-1097. Bibliothèque de la Pléiade.
DOUGLAS, M. *Purity and danger.* Baltimore: Penguin Books, 1970.
DURKHEIM, É. *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* Paris: PUF, 1968.
ELIADE, M. *Rites and symbols of initiation.* Nova York: Harper, 1965.
______. *Traité d'histoire des religions.* Paris: Payot, 1970.
EVANS-PRITCHARD, E. E. *Social anthropology and others essays.* Nova York: Free Press, 1964.
______. *Theories of primitive religion.* Nova York: Oxford Press, 1965. Trad. fr. *La religion des primitives.* Paris: Payot, s.d.
FAURE, H. *Hallucinations et réalité perceptive.* Paris: PUF, 1969.
______. *Les appartenances du délirant.* Paris: PUF, 1966.
FIRTH, R. *We, the Tikopia.* Boston: Beacon Press, 1936.
______. *Tikopia Ritual and Belief,* Boston: Beacon Press, 1967.
FLAUBERT, G. *Œuvres.* Paris: Gallimard, 1952. 2 v. Bibliothèque de la Pléiade
FOUCAULT, M. *Les mots et les choses.* Paris: Gallimard, 1966.
FRAZER, J. G. *The golden bough.* Londres: Macmillan, 1911-1915. 12 v. [As paginações nas notas são as de *The golden bough,* v. 1. Nova York: Macmillan, 1963].
______. *Le bouc émissaire.* Trad. fr. de Pierre Sayn; Paul Geuthner, 1925. [Tradução de alguns capítulos de *The golden bough*].
______. *Folklore in the Old Testament.* Nova York: Hart, 1975.
FREUD, S. *Gesammelte Werke,* Londres: Imago, 1940-1952, 17 v.
______. *The standard edition of The Complete Psychological Works.* Ed. e trad. por James Strachey. Londres: Hogart, 1953-1966. 24 v.
______. *Essais de psychanalyse.* Trad. fr. por S. Jankélevitch. Paris: Payot: 1963.
FREUD, S.; ANDREAS-SALOMÉ, L. *Briefwechsel.* Frankfurt: Fischer, 1966.
GIRARD, R. *Mensonge romantique et vérité romanesque.* Paris: Grasset, 1961.
______. *La violence et le sacré.* Paris: Grasset, 1972.
______. *Critique dans um souterrain.* Lausanne: L'Âge d'Homme, 1976.
______. Myth and ritual in a midsummer night's dream. *The Harry F. Camp Memorial Lecture.* Standford: University, 1972.
______. Perilous balance: a comic hypothesis. *MLN,* p. 811-826, 1972.

______. Vers une définition systématique du sacré. *Liberté*, Montréal, p. 58-74, 1973.

______. Discussion avec René Girard. *Esprit 429*, p. 528-563, nov. 1973.

______. The plague in literature and myth. *Texas Studies*, v. XV, n. 5, p. 833-850, 1974.

______. Les Malédictions contre les Pharisiens et l'interprétation évangélique. *Bulletin du Centre Protestant d'Études*, Genebra, 1975.

______. Differentiation und undifferentiation in Lévi-Strauss and current critical theory. *Contemporary Literature*, v. XVII, p. 409-429, 1976.

______. Superman in the underground: Strategies of madness – Nietzsche, Wagner and Dostoievsky. *MLN*, p. 1161-1185, 1976.

GLUCKSMANN, A. *Les maîtres penseurs.* Paris: Grasset, 1977.

GRENN, A. Un autre, neutre: valeurs narcissiques du même. *Nouvelle Revue de Psychanalyse 13*, Gallimard, p. 37-39. 1976.

HASTINGS, J. *Encyclopaedia of religion and ethics.* Nova York: Scribner's, 1917.

HEIDEGGER. M. *Essais et conférences.* Paris: Gallimard, 1958.

______. *Introduction à la métaphysique.* Paris: Gallimard, 1958.

HEUSCH, L. de. *Essai sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique.* Bruxelas: Université libre, 1958.

HINDE, R. A. La ritualisation et la communication sociale chez les singes Rhésus. HUXLEY, J. (ed.) *Le Comportement rituel chez l'homme et l'animal.* Paris: Gallimard, 1971. p. 63-75.

HOCART, A. M. *Kings and Councillors.* University of Chicago Press, 1970.

HUXLEY, A. *The devils of Loudun.* Nova York: Harper, 1952.

HUXLEY, F. *Affable savages.* Nova York: Capricorn, 1966.

HUXLEY, J. (ed.) *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal.* Paris: Gallimard, 1971.

JANET, P. *Névroses et idées fixes.* Paris: Alcan, 1898. 2 v.

JASPERS, K. *La bombe atomique et l'avenir de l'homme.* Paris: Buchet Chastel, 1963.

KERMODE, F. (ed.) *Four centuries of Shakespearean criticism.* Nova York: Avon, 1965.

KLAUSNER, J. *Jesus of Nazareth* Trad. do hebraico por Herbert Dandy. Boston: Beacon Press, 1964.

KOCH-GRÜNBERG, T. *Zwei Jahre unter den Indianen: Reisen in Nordwest-Brasilien*, 1903-1905. Berlim: Ernst Wasmuch, 1910.

KOURILSKY, R.; SOULAIRAC, A.; GRAPIN, P. *Adaptation et agressivité*. Paris: PUF, 1965.

KRAÜPT, T. F.; REY, J.-H. The scapegoat motif in society and its manifestations in a therapeutic group. *International Journal of Psychoanalisys*, v. XXXIV, p. 253-264, 1953.

LA BARRE, W. *The human animal*. University of Chicago Press, 1954.

LACAN, J. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.

LACOUE-LABARTHE, P. Typographie. *Mimésis des articulations*. Paris: Aubier-Flammarion, p. 167-270, 1975.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris: PUF, 1967.

LEIRIS, M. *La possession et ses aspects téâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*. Paris: Plon, 1958. (L'Homme: Cahiers d'etnologie, de géographie et de linguistique).

LEROI-GOURHAN, A. *Le geste et la parole*. Paris: Albin-Michel, 1964. 2 v.

LÉVI-STRAUSS, C. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: PUF, 1949.

______. *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF, 1962.

______. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.

______. *Le cru et le cuit*. Paris: Plon, 1964.

______. *L'homme nu*. Paris: Plon, 1971.

LEVINAS, E. *Difficile liberté*. Paris: Albin-Michel, 1963.

______. *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 1968.

LÉVI, B.-H. *La barbarie à visage humain*. Paris: Grasset, 1977.

LEWIS, I. M. *Ecstatic religion*. Baltimore: Penguin Books, 1971.

LORENZ, K. *Das sogenannte Böse: zur Naturgeschichte der Aggression*. Viena: Borotha-Schoeler, 1963. [Trad. ingl.: *On aggression*. Nova York: Bantam Books, 1967].

LUBAC, H. de. *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*. Aubier, 1959-1964. 4 v.

MAÏMONIDE, M. *The guide for the perplexed*. Nova York: Dover, 1956.

MALONEY, C. (ed.) *The evil eye*. Nova York: Columbia University Press, 1976.

MANENT, P. R. Girard, la violence et le sacré. *Contrepoint*, v. 14, p. 157-170, 1974.

MARIN, L. *Sémiotique de la passion*. Paris: Aubier, 1971.

MAUSS, M. *Sociologie et anthropologie.* Paris: PUF, 1968.
MÉTRAUX, A. *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud.* Paris: Gallimard, 1967.
MONOD, J. *Le hasard et la nécessité.* Paris: Seuil, 1970.
MONTAGU, M. F. A. (ed.) *Culture and the evolution of man.* Nova York: Oxford University, 1962.
______. *Man and aggression.* Nova York: Oxford University Press, 1973.
MORIN, E. *Le paradigme perdu: La nature humaine.* Paris: Seuil, 1973.
MORIN, E.; PIATELLI-PALMARINI, M. (ed.) *L'unité de l'homme.* Paris: Seuil, 1974. (Centre Royaumont pour une science de l'homme).
MOSCOVICI, S. *La societé contre nature.* Paris: Union Générale d'Éditions, 1972.
______. *Hommes domestiques et hommes sauvages.* Paris: Union Générale d'Éditions, 1974.
MÜLLER, J.-C. La royauté divine chez les Rukuba. *L'Homme*, p. 5-25, jan.-mar., 1975.
MUNCK, J. *The acts of the apostles. The Anchor Bible.* Nova York: Doubleday, 1967.
MUNRO, N. G. *Ainu creed and cult.* Nova York: Columbia University Press, 1963.
NARCISSES. *Nouvelle Revue de psychanalyse.* Paris: Gallimard, v. 13, 1976.
NAZIANCE, G. de. Oratio XLV. In: SANCTUM, P. *Patrologiae Graec*ae XXXVI. Ed. J. P. Migne. Paris: Garnier, 1886.
NEHER, A. *L'existence juive.* Paris: Seuil, 1962.
NIETZSCHE, F. *L'antéchrist.* Paris: Union Générale d'Éditions, 1974.
______. *Œuvres philosophiques complètes.* Paris: Gallimard, 1974-1977. v. I e VIII.
NOHL, J. *The black death.* Londres: Allen and Unwing, 1926.
NYGREN, A. *Eros et Agape.* Paris: Aubier, 1958. 3 v.
OTTO, R. *Le Sacré.* Paris: Payot, 1968.
OUGHORLIAN, J.-M. *La personne du toxicomane.* Toulouse: Privat, 1974.
PACHET, P. *Le premier venu: essai sur la politique baudelairienne.* Paris: Denöel, 1976.
PIEPER, J. *La fin des temps.* Paris: Desclée, 1953.
PROPP, V. *Morphologie du conte populaire russe.* Paris: Seuil, 1965.

PROUST, M. *Jean Santeuil.* Paris: Gallimard, 1952. 3 v.

______. *À la recherche du temps perdu.* Paris: Gallimard, 1954. 3 v. (Bibliothèque de la Pléiade).

RICŒUR, P. *La philosophie de la volonté*: t. 2, *La Symbolique du Mal*, Paris: Aubier, 1976.

______. *De l'interprétation: Essai sur Freud.* Paris: Seuil, 1965.

______. *Le conflit des interprétations.* Paris: Seuil, 1969.

______. *La métaphore vive.* Paris: Seuil, 1976.

ROAZEN, P. *Brother animal: The study of Freud and Tausk.* Nova York: Random House, 1969.

ROBERT, M. *La révolution psychanalytique.* Paris: Payot, 1964. 2 v.

ROSOLATO, G. Le narcissisme. *Nouvelle Revue de Psychanalyse,* Gallimard, v. 13, p. 7-36, 1976.

ROUSTANG, F. *Um destin si funeste.* Paris: Minuit, 1977.

RYMER, T. *A short view of tragedy.* Londres: R. Baldwin. 1693.

SCHWAGER, R. *Glaube, der die Welt verwandelt.* Mayence: Mathias-Grünewald, 1976.

SCHWEITZER, A. *The quest of the historical Jesus.* Nova York: Macmillan, 1961. [Trad. ingl. de *Von Reimarus Zu Wrede.* MICHEL, S. La traduction. *Hermès,* v. III, Paris: Minuit, 1974].

SHOHAM Shlomo, "Points of no Return: some Situational Aspects of Violence", *The Emotional Stress of War, Violence And Peace*, Pittsburg, Stanwix, 1972.

SOW, I. *Psychiatrie dynamique africaine.* Paris: Payot, 1977.

SPICQ C. *L'épître aux hébreux.* Paris: Gabalda, 1952. v. I: Introduction.

STAROBINSKI, J. Le démoniaque de Gérasa; Analyse littéraire de Marc 5, 1-20. *Analyse Structurelle et Exégèse Biblique*, Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, p. 63-94, 1971.

TARDE, G. *Les lois de l'imitation.* Paris: Alcan, 1895.

TIGER, L. *Men in groups.* Nova York: Random House, 1969.

TIGER, L.; FOX, R. *The imperial animal.* Nova York: Holt, Rinehart and Winston, 1971.

TILLICH, P. *Theology of culture.* Nova York: Oxford Press, 1964.

VACANT, A.; MANGENOT, E. *Dictionnaire de théologie catholique.* Letouzey, 1935-1972.

VAN DER LEEUW, G. *La religion dans son essence et ses manifestations.* Paris: Payot, 1970.
WALSH, M. N. (ed.) *War and the human race.* Amesterdã: Elsevier, 1971.
WASHBURN, S. L. Tools and human evolution. MONTAGU, A. (ed.) *Culture and the evolution of man.* Nova York: Oxford University Press, p. 13-19, 1962.
WATZLAVICK, P.; BEAVIN, J.; JACKSON, D. *Pragmatics of human communication.* Nova York: Norton, 1967. [Trad. franc. *Une logique de la communication.* Paris: Seuil, 1972].
WEBER, M. *Le judaïsme antique.* Paris: Plon, 1970.
WEIL, S. *La source grecque.* Paris: Gallimard, 1953.
WENDLAND, P. Jesus als Saturnalien-König., *Hermes,* v. XXII, p. 175-179, 1898.
WICKERSHEIMER, E. Les Accusations d'empoisonnement portées pendant la première moitié du XIV[e] siècle contre les lépreux et les juifs: leur relation avec les épidémies de la peste. *Comptes rendus du quatrième congrès international d'histoire de la médécine.* Tricot-Royer e Laignel-Lavastine (ed.). Anvers, 1927. p. 76-83.
WILDEN, A. *System and structure.* Londres: Tavistock, 1972.
YAMAGUCHI, M. La structure mythico-théâtrale de la royauté Japonaise. *Esprit,* p. 315-342, fev. 1973.
ZIEGLER, P. *The black death.* Nova York: John Day, 1965.

A ESCRITURA JUDAICO-CRISTÃ

THE ANCHOR BIBLE. ALBRIGHT, W. F.; FREEDMAN, D. N. (ed.) Nova York: Doubleday. 59 v.
LA BIBLE: *L'Ancien Testament.* DHORME, E. et al. (ed.) Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1956-1959, 2 v.
THE HOLY BIBLE, *commonly known as the King James Version.* Nova York: American Bible Society, s.d.
NOUVEAU TESTAMENT. Traduction œcuménique de la Bible, Cerf, 1972.
NOVUM *TESTAMENTUM GRAECE ET LATINE.* Ed. por Eberhard Nestle, Ewin Nestle e Kurt Aland. Stuttgart: Würtembergische Bibelanstadt, 1964.
LA SAINTE *BIBLE traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem.* Cerf, 1956.

PEAKE'S *COMMENTARY ON THE BIBLE*, ed. por Matthew Black e H. H. Rowley. Londres: Thomas Nelson, 1962.
ZORELL, F. *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Lethielleux, 1961.

As citações bíblicas são tomadas, geralmente, da *Bíblia de Jerusalém*, com algumas modificações para o Novo Testamento, inspiradas pela tradução ecumênica do *Novo Testamento*. As abreviações são as da *Bíblia de Jerusalém*.